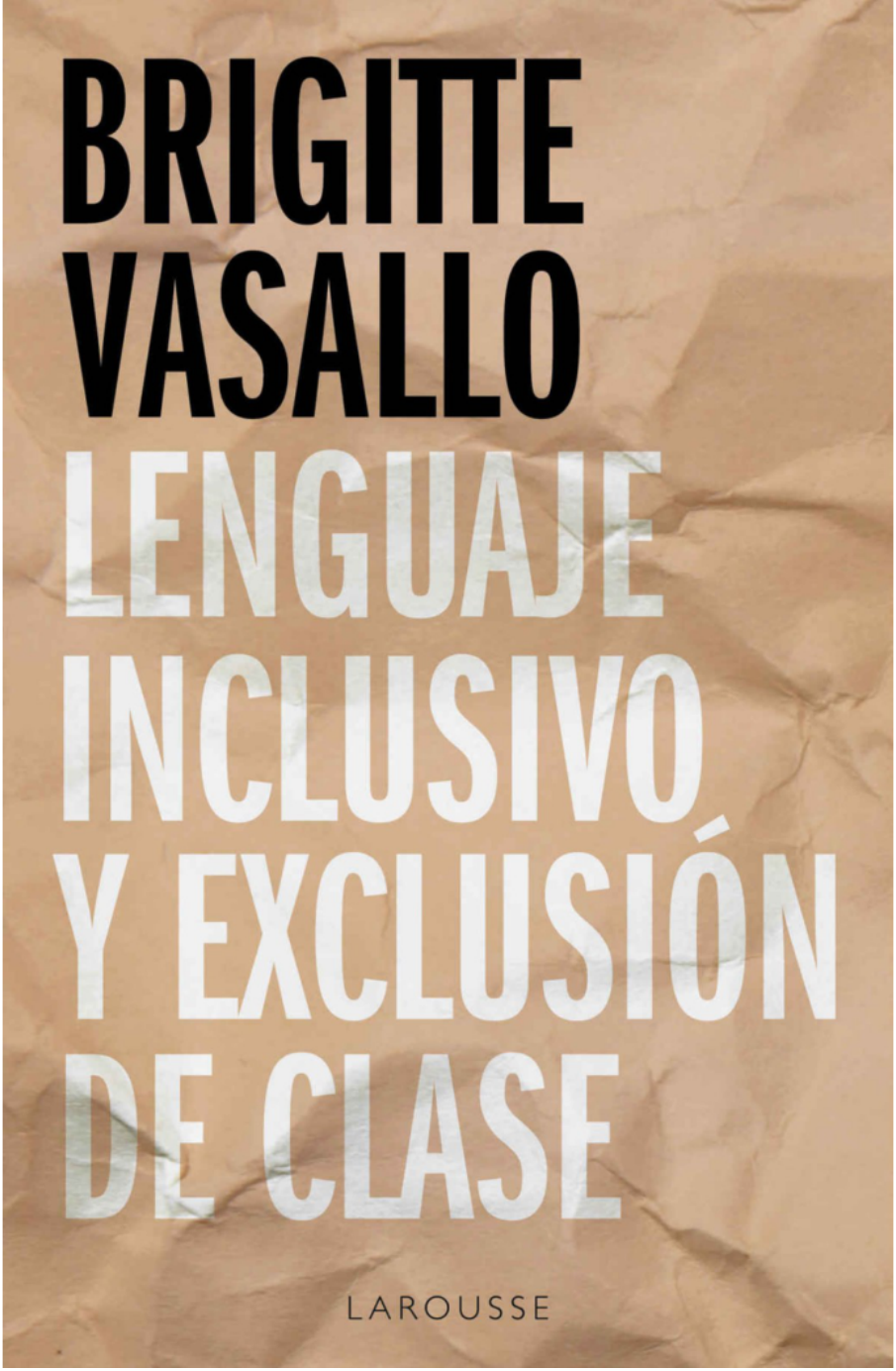


BRIGITTE VASALLO

LENGUAJE INCLUSIVO Y EXCLUSIÓN DE CLASE

LAROUSSE

Dirección editorial: Jordi Induráin
Edición: Sofía Acebo
Corrección: Guillermo Pérez y Laura del Barrio
Diseño de interiores y maquetación: Víctor Gomollón
Diseño de cubierta: Toni Cabré
Primera edición: marzo de 2021

© Brigitte Vasallo

© Larousse Editorial, S. L.
Rosa Sensat, 9-11, 3.ª planta (08005 Barcelona)
Telf.: + 34 93 241 35 05

@larousse.esp

@larousse_esp

larousse@larousse.es

@Larousse_ESP

www.larousse.es

Larousse Editorial SL

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes plagien, reproduzcan, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte y en cualquier tipo de soporte o a través de cualquier medio, una obra literaria, artística o científica sin la preceptiva autorización.

El editor garantiza que ha realizado todos los esfuerzos posibles para que la reproducción de las marcas comerciales y de material sujeto a copyright en la obra fuera autorizada por sus titulares. En los casos en que estos no hubieran podido ser localizados el editor quedaría exento de responsabilidad. No obstante, para cualquier rectificación rogamos se dirijan a la dirección de correo electrónico que consta en esta página.

ISBN: 978-84-18473-05-0

«EXISTIR» A PESAR DE LAS PALABRAS

¿Qué da «existencia» a lo que nombramos? ¿Qué da existencia a pesar de no ser nombrado? ¿Quiénes tienen el poder de nombrar y quiénes se reservan el derecho a sentirse o no interpeladas?

En *La mística de la feminidad* que Betty Friedan publicó en los años sesenta se refería al problema de las mujeres como «el problema que no tiene nombre». En gran medida, la reivindicación feminista desde entonces ha animado a «nombrar», a actuar en el lenguaje que contribuye a dar ese valioso tipo de «existencia». A menudo, sin embargo, muchas personas seguimos sintiéndonos bloqueadas como si eso no bastara, como si lo que percibimos y sentimos nos llenara la boca de plástico y no pudiéramos o no supiéramos concatenar sílabas o añadir un sufijo determinado, como si, a lo sumo, solo pudiéramos emitir un mero ruido gutural o un gruñido de desacuerdo ante el resquemor y la impotencia que oprime sin que las gramáticas y los lenguajes que empleamos en cada cultura lo resuelvan.

También el feminismo se ha valido de la sentencia de Steiner «lo que no se nombra, no existe» para reivindicar el valor del lenguaje en la visibilización y debate público sobre lo hecho y experimentado por las m ujeres. Pero no cabe pasar por alto todo aquello que, encontrándose en el límite de lo narrable, se resiste a ser acotado en las palabras del amo o sencillamente necesita un código más abierto y proactivo para fluir desde tantas cosas que nos punzan y nos parecen «inefables». En ambos casos la creación y la escritura política bien lo saben.

Lo que Brigitte Vasallo propone en esta obra es el necesario

abordaje de la complejidad del lenguaje para la emancipación, más allá de una consigna como la de Steiner, o de una posición movilizadora que puede funcionar como lema, pero que por sí sola es insuficiente y puede ser tan simplificadora como tantos titulares y eslóganes contingentes que marcan los fuegos de artificio de la cultura-red y las pantallas. Para ello, Brigitte transita por las aristas y las voces de algunas de las identidades que silenciosamente atan una cuerda de palabras y expectativas al tobillo de muchas personas. Una cuerda que a cada rato presiona hacia atrás y hacia abajo, aunque los demás no se den cuenta, y sin que sea posible desatar el nudo ni desenganchar la cuerda, a no ser que cuentes con la ayuda de otros. Porque ¿cómo afrontar la vida desde el hándicap de la asimetría que provoca este lastre social? ¿Cómo no evidenciar que una acumula resentimiento por esa cuerda atada que desde pequeña se le fue enredando, marcando un camino mucho más arisco que esos tantos otros lisos y suavizados de quienes crecieron con los pies libres y las palabras livianas como plumas? ¿Cómo resistir y no dar marcha atrás para cobijarte en tu madriguera heredada?

A todas luces, la sociedad no puede aceptar estas resignaciones ni pedir que sea la mera responsabilidad individual la que te ponga en el camino como una valiente luchadora que solo funcione como ejemplo de «excepcionalidad» para otras iguales. Porque ¿qué pasa si una tiene miedo o está cansada, o si el resentimiento por la conciencia de dichas desigualdades le oprime el corazón? No se puede exigir a las víctimas de las asimetrías sociales un comportamiento heroico ni un lenguaje liberador que no las deje mudas. No se puede esperar que tras la conciencia que perturba se embarquen solas en esta empresa. Es la conciencia solidaria la que ayuda a desenredar cuerdas, pero también la que puede convertir el resentimiento en motor político, en empuje transformador, sin necesidad de repetirse la patriarcal «ira» o «revancha». El resentimiento al que me refiero es la herida de pobre, mujer, inmigrante o *outsider* que no puede esconder que ha vivido o nacido en la desigualdad, y se la ha estigmatizado de muchas maneras en el cuerpo y en el lenguaje. Después de leer incluso le escuece más. ¿Acaso no debiéramos resignificar ese resquemor despojándolo de la carga del reproche o de la culpa y otorgándole una potencia política?

Agarrarnos a la sentencia de «nombrar» para dar existencia ha funcionado como un amarre entre la nebulosa líquida en la que los sujetos subalternos han sido invisiblizados e infravalorados desde posiciones de poder. Entre el silencio y la subestimación se han

ubicado socialmente diversas ex periencias, violencias y prácticas arrinconadas y nombradas como, por ejemplo, «cosas de mujeres», «asunto menor», «chisme», «tonterías», «cotilleo», «cosa de parejas», o, de algunas maneras hoy, «telebasura».

Hasta hace poco en la tradición occidental estar «calla das» en la esfera pública ha sido una cualidad valorada e incentivada en las mujeres. No interrumpir a los hombres o guardar silencio ante las conversaciones masculinas que habitualmente aludían a la vida pública y al dominio de las vidas a su cargo. Las morales que tradicionalmente han regido dentro y fuera de las casas han sido distintas y también han contribuido a alimentar estructur almente un silencio y una inseguridad educadas en las mujeres. De forma que cuando hablaban sobre lo privado fuera de lo privado, lo que decían se penalizaba vinculándolo a la habladuría y el chisme, minusvalorando y feminizando esa práctica a la que, así, se le restaba credibilidad. Ahí han habitado numerosas experiencias feminizadas sobre las que el poder ha actuado no ya excluyendo, negando u ocultando, sino subestimando o ridiculizando lo que las mujeres decían. Esa perversa forma de ejercer poder «desestimando».

Brigitte Vasallo habla del lenguaje, de la importancia del lenguaje y de su insuficiencia. No basta nombrar, es preciso compartir, entender, crear contexto, contagio, enfrentar servidumbres. Las personas están compuestas de márgenes muy diversos que en su mayoría se desconocen en sí mismos. No nos pasamos todo el día mirándonos al espejo ni haciendo ejercicios introspectivos. Miramos a los otros y en la semiótica de los nuevos tiempos nombrar y visiblizar se funde en las pantallas y sus imaginarios, donde «que te vean» se iguala a «que te nombren». Cosa distinta es el significado y valor dado a cada contexto, a cada «ver».

Cuando descubrimos alguna línea de nuestra geografía que nos ayuda a construirnos como sujetos nos entusiasmamos y nos agarramos a ella; el lenguaje es una, pero el sujeto tiene infinitud de líneas y capas de espesores diversos y pre cisa verse en detalle y en conjunto, no despojar a ese margen de su materialidad y experiencia. Es lo que Vasallo hace en este recorrido deconstructivo que parte del lenguaje y lo deshace en ejemplos y formalizaciones de voces, estilos, experimentos y escrituras que hacen y deshacen simultáneamente, que reflexionan a propósito de la pregunta de cómo el lenguaje nos ayuda y nos torpedea al mismo tiempo.

Cierto que, como sugerían Deleuze y Guattari, las palabras no son

la vida», pero «las palabras dan órdenes a la vida». De ahí que en las sentencias que íntima y públicamente hemos escuchado se vayan forjando distintos grados de valentía e inseguridad. Pienso, por ejemplo, en una niña marroquí que vive en un barrio marginal de Barcelona, o en una adolescente trans que habita en un pueblo de Sevilla, en lo que supone para ellas construirse como sujetos entre las expectativas propias, sociales y familiares, entre lo que el sujeto desea y lo que las identidades con las que van vistiéndose le reclaman. Sus lenguajes y acentos, sus ropas y su imagen son las primeras cartas de presentación que las exponen ante los otros y ante las ideas preconcebidas que alimentan prejuicios en cada contexto. Hace mucho que sabemos que el problema no está en las vestimentas, pieles o acentos, sino en el desajuste en las lentes con que las miran, en esas rápidas presuposiciones de una mirada desfasada propia del siglo XIX entre vidas y cuerpos del siglo XXI . Esas lentes que visibilizan y crean mundo desde la tradición lenta y conservadora, que se regodean en sí mismas golpeándose el pecho, besando una bandera y cantando un «así ha sido siempre y así debe ser», tienen a su servicio los ritos y códigos simbólicos que las identifican y enorgullecen. Pero esas lentes actúan desde la trampa de invisibilizarse como lentes, haciéndose pasar por miradas neutrales, por ojo-piedra, cuando su gran poder simbólico es que son lentes cambiables, pues afortunadamente para los humanos no estamos sentenciados a seguir replicándonos. Claro que romper la repetición es difícil y duele, entre otras cosas porque trastoca los privilegios de algunos y la tranquilidad acomodaticia de la mayoría.

Con buen tino, aprecia Vasallo cómo muchas nos hemos colado en la voz política-intelectual disimulando nuestras raíces, entonaciones e identidades, pasando desapercibidas para esa expectativa, engañando a esas lentes desde la libertad estratégica de usarlas a nuestro favor. A diferencia, por ejemplo, de quienes no ocultan sus orígenes y acentos d e pobres y no se «cuelan», sino que son capaces de «crear» voz política con ello. A mí me parece que toda infiltración que desestabilice, sea desde las grietas y la máscara, sea desde la frontalidad, forma parte de los necesarios experimentos *outsider* , esos que buscan transformar y mejorar el mundo para los sujetos de pies atados atascados en el barro o que han vuelto atrás, no solo porque nosotras lo hemos sido, sino porque nunca deja de operar la conciencia que recuerda que solidariamente lo seguimos siendo.

Las escuelas y la educación pública ayudan a aflojar la cuerda y a

que nacer arriba o abajo no te condicione a repetir una estirpe de desigualdades y seamos así más libres. Pero no es lo mismo ganar igualdad que perder privilegios, y quien los tiene se resiste y los usa para establecer las normas. Normas hechas para todos, pero hechas desde arriba, pero para todos, pero desde arriba. Y quizá piensen que los prejuicios de unos y otros los retroalimentamos como si fuéramos respectivamente una masa homogénea que se comporta como uno, siempre frente al otro y no al lado del otro. Y con fieso que este asunto me hace sufrir, porque somos colectivo y singularidad, y acepto que determinados énfasis pueden agrandar estereotipos. Pero en ambos casos son clichés que no perjudican por igual, porque vienen de la asimetría y tienden a beneficiar a quienes se sitúan cerca del poder y el capital, en tanto el mundo está más diseñado de ese lado.

Sé que es complicado esconder que acumulamos malestar. Más ahora que escribir con rencor, como escribir con conflicto, no es del gusto de las lógicas narrativas que predominan en la cultura red, allí donde el agrado y la crítica epidérmica caracterizan la vida *online* . Verbalizar y compartir el malestar que comento y por el que transita Brigitte supone agredir al oído y a la careta de alma de las redes, reconocer el resentimiento como pico que sobresale en la autoconciencia. Pero el resentimiento que va en nuestras palabras no es algo individual, sino que es algo que merece la pena que sea reconocido, no solo resignificado en su potencia política, sino —precisamente por ello— contagiado socialmente.

Hablar desde el dolor, regodearnos en el dolor, «victimiza», pero hablar desde el resentimiento pone un agarre en el pasado y a él vuelve buscando resarcirlo en el presente, en las historias de otras personas que lo están sufriendo. Si una quiere cambiar su presente subjetivo y colectivo no puede sino recordar este agarre a cada rato para que lo vean otros y transformarlo socialmente. Porque he aquí la clave a la que apunta, que no es una enfermedad incurable ni una sentencia de muerte; a lo que apunta es algo convenido, es transformable.

Es más, las estrategias no implican un único camino y derivan desde el grito que pone palabras en leyes y en manifestaciones, el cambio del lenguaje bajo un énfasis político, hasta la treta de la máscara que permite acceder a posiciones de privilegio que favorezcan sensibilizar a otros. Para ello algunas personas subalternas se ven tentadas a disfrazarse y aparentan ser más blancas que los blancos, más intelectuales que aquellos a quienes leyeron, más fuertes

que nadie, creando una seguridad artificial, buscando regar la autoestima y, en ocasiones, infiltrar alteridad supurada por su disfraz mojado. Lo hacen frente a esa tranquilidad que da a muchos nacer al otro lado del «ser» y del «tener», con la autoestima alimentada en linajes de buenas casas y cuidados, donde las identidades se pasan por alto porque ninguna te aprieta demasiado, ninguna se te ata a los tobillos ni te embadurna la cara de los residuos del sur, de los prejuicios y la pobreza. Como contrapartida, en estas estrategias en las que muchas andamos, corremos el riesgo de agotarnos en la ansiedad y precisamos abrirnos la piel y la carne para narrarnos y que nuestra realidad vivida supure.

Es tarea ardua vencer la expectativa identitaria que los demás ponen en ti, y después de la conciencia, vencer la expectativa ilustrada que tú esperas de la transformación y de tu práctica. Y a mí me parece que la libertad de cada cual debiera ayudar a encontrar sin imposiciones su forma de decir y reclamar, pero la solidaridad colectiva siempre debiera estar acogiendo y apoyando a quienes se igualan en la asimetría para denunciarla, por ellas y por quienes andan cojeando. No hay que temer el malestar que nace de esa li bertad cuando lleva a la autoconciencia que se extiende en la conciencia colectiva. Porque cuando hablamos del malestar por el lenguaje hablamos de un malestar político que el feminismo explora crítica y propositivamente y con el que interpela a la sociedad, pero no prefijando un único camino sino problematizando los caminos normalizados.

La relación entre lenguaje y cultura ha sido largamente teorizada e incluso constituye la base de varias disciplinas como la antropología lingüística, marcando en el orden de esta secuencia enfoques distintos a la hora de interpretar cómo creamos cultura y cómo nos construimos como humanos. Reflexiones muy habituales a lo largo del siglo XX . La hipótesis formulada por Sapir y Whorf fue paradigmática en su momento al sugerir que la cultura no crea el lenguaje, sino que «el lenguaje crea la cultura», es decir, que el lenguaje determina las formas de pensar. Bajo la consideración que una perspectiva compleja del asunto nos haría valorar, creo que sigue existiendo un doble sentido en esta relación entre cultura y lenguaje y, de muchas maneras, transformar el lenguaje desde dentro del propio lenguaje requiere el manejo de los códigos y herramientas (del amo) que se están criticando, por lo que cabe armarse de paciencia e imaginación en la tarea que a cada rato comportará contradicciones y dificultades;

trances que no invalidan el propósito de cambio colectivo desde dentro y desde el uso ni el cuestionamiento de dichas herramientas. Su facticidad, insisto, es la clave de su maleabilidad y nuestra agencia es la que garantiza la capacidad de las personas de cambiar y crear contagio.

La cosa, no es solo lingüística, es política y es social, del mismo modo que una palabra en sí no es violenta, lo es el tono y el contexto en que esa palabra se formula. Son cambios que no pueden diseccionarse con bisturí y aislarse, sino que precisan ser entendidos embarrados en la realidad de salivas, susurros, gritos, miradas y expectativas donde nacen las palabras y nos impactan para reafirmarnos en un «eres», pero también para toparse con el velo inconforme de las preguntas que hay más adentro: «¿Qué soy? ¿Qué deseo ser?"» La guerra del nombrarnos va cargada con filos que a la par que nos dibujan (y redibujan) siempre nos abren heridas, pero también nosotras sujetamos esa pluma, esas palabras.

Remedios Zafra

PRIMERA PARTE:

EL CAPITAL CULTURAL NO ES CULTURA, ES CAPITAL

Este debería ser un libro sobre

lenguaje inclusivo. Y lo es.

Como también es un libro

que se pregunta quién incluye

a quién y dónde.

Belén Esteban
feat . Dostoyevski

«Los pobres que han leído no siempre

pueden fingir que no acumulan rencor».

Remedios Zafra, *El entusiasmo*

Digo:

—Belén Esteban va a sacar un libro sobre sus lecturas preferidas.

Responde:

—Seguro que tiene un escritor fantasma (dice «un negro») que citará a Dostoyevski (busco en Google cómo se escribe Dostoyevski).

La primera vez que mi abuelo Manuel escuchó la radio, pensó que dentro de aquel aparato había unos señores pequeños hablando. Lo recuerdo perfectamente allá en la cocina de la casa familiar contestándoles, y es el único recuerdo que tengo de él, hasta ese punto debió de impresionarme la cosa.

Los tiempos de la telerrealidad y de las redes sociales (telerrealidad también, de alguna forma) son algo así como los tiempos de la radio de mi abuelo. Nos asomamos a esos espacios como si allí hubiera gente pequeña haciendo su vida dentro de cubículos accesibles desde nuestro móvil o nuestro ordenador. Belén Esteban no es una mujer pequeña que vive en un Show de Truman, espiada en su vida espontánea por un ojo que ella ignora. Es una persona representando el papel de una vida para nuestra mirada, una actriz protagonizando su autobiografía, haciendo de ella. En esa representación, como en toda autobiografía, se les sube el volumen a unas cosas, se les baja a otras, se ficcionan otras más y se esconden unas cuantas. No es muy distinto a cualquier vida social, solo que aquí a saco y de manera unidireccional, porque ella no nos ve a nosotras desde la tele. Y no es muy diferente de lo que hacemos en las redes sociales: mostramos una combinación de elementos de nuestra vida, algunos generados *ex professo* para exhibirlos y que generan una narrativa a través de la cual deseamos ser vistas. Esta historia de quiénes somos no es real,

pero es verdad.

Empiezo de esta manera para no confundir términos. No me interesa la Belén Esteban particular más de lo que me interesa la vecina del quinto..., que me interesa, pero sin más. La Belén Esteban de la que voy a hablar es un personaje de ficción y, sobre todo, es un icono, una metáfora, una proyección tan bien construida que se convierte en la representación de una idea abstracta, como Julieta *es* el amor (romántico) o Lady Di *es* la santidad (laica).

La metáfora «Belén Esteban» representa aquello que llamamos *maruja* , para las mujeres de mayor edad, y *choni* , para las más jóvenes. Es el prototipo del ama de casa heterosexual y del extrarradio de las ciudades, en aquellas ciudades donde el extrarradio no es campo sino trastienda, el lugar donde esconden sus andamios, su cacharrería, sus desechos insostenibles y sus productos fallidos. Es un imaginario de mujer que se lleva todos los palos, todas las críticas, el menosprecio de todo el mundo y cuya caricatura usamos cuando queremos bromear sobre alguien chabacano, vulgar, usando de repente el femenino genérico incluso para hombres y el deje del mal hablar (en sociedades monolingües) o el idioma del desprestigio, del populacho (en sociedades plurilingües).

Belén Esteban va a sacar un libro sobre sus lecturas preferidas.

Seguro que tiene un escritor fantasma (dice «un negro») que citará a Dostoyevski (busco en Google cómo se escribe Dostoyevski).

Después de aquella conversación me paso días medio obsesionada con esas dos frases que me vuelven como vuelven las comidas mal digeridas, las pesadillas, las decepciones. Y se lo voy contando a todo el mundo, y lo comento, enfadada, con mis amigas. Y lo explico, pero aún no lo explico bien, no sé apuntar hacia aquello que me molesta, porque aún no entiendo qué es lo que me molesta. Pero ya intuyo que este libro incipiente está contenido en esas dos frases.

Belén Esteban Menéndez, 1973, Ciudad Lineal (Madrid). Wikipedia [1] no menciona la profesión de su padre ni de su madre, que es una forma de decir desde el silencio que no tienen una profesión prestigiosa, ni abogada ni político ni médica ni astronauta ni profesor de ciencias ni inventora de nada ni duquesa ni empresaria. Dice: «Es principalmente conocida por haber mantenido una relación sentimental con el torero Jesús Janeiro, así como por sus apariciones en varios programas de televisión de la prensa rosa y telerrealidad». La versión en inglés de esta misma página apunta: *junk TV* (es decir, 'telebasura'). La versión catalana concluye su biografía de este modo:

«La repercusión de Belén Esteban ha animado a muchos a preguntarse el porqué de su éxito», y, para justificar la frase, remite a un artículo de *La Razón* , diario de extrema derecha.

Ninguna de estas páginas de Wikipedia dice «Belén Esteban es comunicadora, especializada en programas de entretenimiento. Es líder de audiencia desde hace 2 0 años».

Por el contrario, todas las páginas dicen que la llegada al mundo del espectáculo de Belén Esteban vino propiciada por su relación con un torero, algo que, puntualizo yo, sucedió en 1997 y duró solo un par de años. Su éxito mediático es únicamente mérito de ella, aunque el relato insista en atribuir a los hombres las gestas de las mujeres.

Busco «Lady Di» en Wikipedia. Ella también se hizo conocida por enrollarse con un tío famoso, pero su biografía destaca méritos personales y la reconoce como protagonista de su propia carrera.

El relato que se hace de Belén Esteban tiene, pues, marca de género y también tiene marca de clase.

El valor de la fama sin precio

Parece aceptado que una mujer nacida en un barrio obrero pueda hacerse rica dedicándose a entretener a las clases dominantes. Hay ahí una reafirmación de la subalternidad: son los ricos quienes pagan su ascenso social a cambio de que ella los divierta. Pero cuando el espectáculo pasa a ser del populacho y para el populacho, aparecen términos como telebasura, que es una forma de desprestigiar la ocupación de los aparatos de verificación (como son los medios de comunicación) por parte de la chusma. Porque es solo cuestión de clase que llamemos *telebasura* a los programas de entretenimiento para las clases populares, pero no a la ingente cantidad de basura que genera Netflix. Y es por una cuestión clasista que nos rasgamos las vestiduras por la disciplina de género que modelan, por ejemplo, algunos programas de telerrealidad populares, pero no nos preocupan las infinitas docuseries sobre mujeres asesinadas donde aparecen indefensas y revictimizadas [2] , y donde el análisis no es político sino amarillista.

La carrera de Belén Esteban ha girado alrededor de temas cotidianos en los que ella y su vida, son el centro. Una vida que tiene

paralelismos con miles de otras que se han visto reflejadas en ella, y que no se habían visto reflejadas hasta entonces. Usar la propia vida como centro es algo que también hace Meghan Markle o que hicieron Jane Austen o Sophie Calle (en su obra *Prenez soin de vous* , que se articula sobre una nota real de ruptura amorosa), pero ellas no reciben ese tipo de críticas. Gramsci también hablaba de su vida, y Foucault y, más que nadie, Dostoyevski [3] .

Yo, que vengo de barrio como ella, también uso y he usado mi vida para escribir. La diferencia principal es que a mí no se me notan los orígenes ni en el lenguaje ni en las formas ni los medios que utilizo; he logrado disimularlos suficiente como para que todo el mundo asuma que leo libros importantes y le parezca algo natural en mí, algo esperable de mí. Y la diferencia también es que ella ha logrado abrir un espacio de representación para mujeres que no estaban representadas hasta entonces. Yo me he colado en la voz política. Ella la ha creado.

Las personas que han hecho carrera televisiva a través de los programas «basura» son llamadas, de forma muy habitual, *famosas por nada* . La gratuidad de la fama no es ninguna tontería cuando la fama es un capital social que, en un sistema perfectamente engrasado, va acompañado de capital económico: son vasos comunicantes. Pero, aun así, no es cierta esa gratuidad; son famosas por participar en esos programas en un contexto tan competitivo como cualquier otro relacionado con el capital económico y en el que consiguen los puestos más altos las personas con mayores méritos adaptados al contexto. Nada fuera de lo común: un trabajo y una escala de méritos. Tanto como pasar por la Academia y ser doctora en nosequé, tanto como ser actriz, tanto como ser cantante, tanto como ser poeta, escritora, filósofa o saltimbanqui. Tanto y tan poco.

No toda la gente que triunfa en estos programas viene de pobre... Ojalá. Tenemos a gente de la familia Franco o de lxs Vallejo-Nájera, descendientes del psiquiatra sádico del franquismo y herederos de su fortuna, que se pasean por programas de telerrealidad como si nada, como si su ocupación del espacio fuese inocente e inocua. Pero estos no son precisamente quienes se llevan los peores insultos por falta de méritos. Un Martínez-Bordiú no es famoso por nada, sino que lo es por ser nieto de un genocida. Una Lady Di no es famosa por nada, sino por contener en su nombre una estirpe poderosa. Un asco. Hay una serie de identidades relacionadas con la fama que no ofenden porque señalan las grandes gestas de una genealogía de liderazgo que merece

tener púlpitos, estatuas o minutos televisivos. El espacio de superhumanidad. Pero hay otras que están excluidas de ese espacio a menos que la persona muestre algún esfuerzo que merezca ser recompensado con el púlpito y el liderazgo devenido fama. Una estupidez que las pobres seguimos reproduciendo cada vez que nos saltan las alarmas ante eso que llamamos *famosas por nada* , en una queja que solo muestra el servilismo ante esas figuras que consideramos meritorias sin apenas darnos cuenta. Deberíamos celebrar que alguien diese el pepinazo del ascenso social sin pagar los peajes impuestos, que se saltase la barrera sin merecerlo ni más ni menos que un nieto de Franco. Que alguien haga ascenso social porque sí, porque tenemos derecho a ello sin más, es pura redistribución. Que los Vallejo-Nájera nos tengan que mirar a los ojos allá arriba en las cumbres, y que esa cumbre sea la telebasura que nos acaba igualando a todas, es pura justicia poética.

Pero no nos engañemos (demasiado): la «basura» abre la posibilidad para la chusma porque es una broma, porque es solo eso: espectáculo. Allí pueden ser visibles lesbianas y gays con pluma, puede haber personas racializadas o personas con funcionalidades atípicas..., pero solo si aceptan poner esas características en la picota, como parte del tumulto. Ese es el precio.

(Y nos escandalizamos por el precio sin reparar en que en las universidades no tenemos profesoras negras, que los museos no están dirigidos por musulmanas con hiyab, que en los periódicos no escriben mujeres que no saben escribir porque nadie se ha preocupado de buscar una forma para que las mujeres que no saben escribir puedan usar esos medios porque nos interesa una mierda lo que pueda contarnos una mujer que no sabe ni escribir).

Sálvame y la voz política

Yo me he colado en la voz política. Ella la ha creado.

Puede sonar escandaloso esto de llamar «voz política» al *Sálvame* , pero voy a intentar demostrar que hay una voz subalterna que está, pero no entendemos, porque se relaciona con nosotras, las cultas, con un lenguaje de clase que imponemos; que es esa misma división de clase en el lenguaje lo que nos impide entender esa voz subalterna, y

que ante esa incomprensión no dudamos de nuestra mirada sino de la existencia de esa voz.

O también:

La voz política es una voz relacional que usa códigos de posibilidad. Es decir, usa los códigos efectivos para la inteligibilidad. Y si un grupo solo es escuchado cuando usa clichés, los usará. De la misma manera que, si un grupo solo es escuchado cuando usa citas bibliográficas, las usará.

Hay otra cuestión de fondo, y es que Belén Esteban ha amasado una ingente cantidad de capital económico. Se ha hecho rica gracias a una profesión tan desprestigiada como es el entretenimiento para el pueblo y no para las clases altas, con méritos que ni siquiera se le reconocen, y no ha variado por ello su manera de estar. A pesar de ser rica, sigue teniendo formas de pobre. Y eso es algo que no se per dona, es algo que ofende. Y es algo que debe apuntar a la estructura misma del sistema para que moleste tanto.

Belén Esteban tiene mucha pasta, pero veranea en Benidorm, lleva un tinte caro que parece barato, lleva ropa de gente de barrio, aunque ahora esté de moda pero nunca para tipas de su edad, que parece que llega tarde, cuando, en realidad, lo suyo fue vanguardia y no lo de Rosalía, y sigue hablando como hablaba antes, moviéndose como antes, peinándose como antes de tener pasta.

Una nueva rica debería ser una buena noticia de clase, aunque solo fuese desde la poética, aunque solo nos dejase ese regusto de un triunfo circunstancial y colectivo que no cambia nada pero que jode. Sin embargo, el ascenso social de una vulgar, de una por nada, de una indisimulable, suena a fracaso para sus iguales disimuladas.

La cuestión de fondo es una confusión entre el refinamiento de clase y la cultura. Entre el dinero y las formas *civilizadas* que no son nada más (ni nada menos) que las formas propias de quienes tienen el poder para imponer sus formas.

Se lo habrá escrito un *negro* citando a Dostoyevski.

Dos claves para entender lo que importa

(enlace patrocinado)

Del vídeo «Cultura y educación, dos claves para entender lo que importa» de Antonio Muñoz Molina para el programa *Aprendemos juntos* del Banco Bilbao Vizcaya Argentaria (BBVA).

Para ver el vídeo completo escanea el código QR o clica en el enlace:

https://aprendemosjuntos.elpais.com/especial/cultura-y-educacion-dos-claves-para-entender-lo-que-importa-antonio-munoz-molina/

Las subalternas no pueden hablar

El hambre y la voz política

En el año 1926, una joven de diecisiete años llamada Bhubaneswari Baduri se ahorca en casa de su padre, en Calcuta. Deja una nota en la que aclara su pertenencia a un grupo político de liberación nacional del que ha recibido el encargo de un asesinato político que no podrá llevar a cabo. Esa imposibilidad es la causa de su suicidio.

Bhubaneswari Baduri espera a tener la regla para quitarse la vida. Quiere mandar con ello un mensaje rotundo, más rotundo aún que sus palabras: el mensaje que emite su cuerpo demuestra que su suicidio no está relacionado con un embarazo ilegítimo.

Cuando su sobrina-nieta recoge esta historia, 4 0 años más tarde, todo lo que se recuerda de la Baduri es que se suicidó a causa de un embarazo ilegítimo.

Su sobrina-nieta se llama Gayatri Chakravorty Spivak y el texto que recoge esta historia será uno de los textos fundamentales de la filosofía del siglo XX . Se titula *¿Puede hablar el subalterno?*

La voz política es una voz en diálogo con la realidad, es una propuesta de interlocución que se articula por infinitos canales: las asambleas, los libros, los *podcasts* , los memes o los vídeos de TikTok. La voz política es una voz pública, es una conversación con extraños, con ajenos.

La voz íntima es asimismo política, pero su intimidad la reconocemos como un espacio cargado políticamente y la reivindicamos por haber sido excluida de la concepción de lo político. Aquella que denominamos voz política nace con una intención concreta, y precisa, pues, el espacio de la interlocución necesita la

escucha y la respuesta en diálogo para funcionar, para ejecutarse.

Los espacios políticos de los lugares intervenidos por la modernidad (sean una asamblea, un libro, un *podcast* , un meme o un vídeo en TikTok) están capturados por las formas concretas (de la élite), y son herméticos a cualquier otra forma. Y las disidencias dentro del sistema no consiguen romper con esa lógica, sino que la refuerzan, fortaleciendo, de paso, aquello que entenderemos por normalidad, por hegemonía.

Cualquier otro espacio político o cualquier otra voz política tiene que aprender esas formas para negociar con los es-
pacios de disidencia (que vienen también representados por los libros, las asambleas, los podcasts, los memes y los vídeos de TikTok).

Sin duda, uno de los grandes éxitos del sistema es que las propias disidencias hagan el trabajo sucio de disciplinar aquellos espacios que quedaron fuera.

Marcos de discurso y hegemonía

Cuando Gayatri Chakravorty Spivak publicó *¿Puede hablar el subalterno?* , por primera vez en 1988, hubo mucho revuelo pues en el texto se respondía que no, que el subalterno no puede hablar porque esa imposibilidad es la condición misma de su subalternidad. Es decir, que si puede hablar ya no es subalterno.

La Spivak volvió sobre ese texto dos veces más y en 1993 publicó la versión definitiva en la que afirma que la contundencia de su frase «los subalternos no pueden hablar» vino dada por circunstancias contextuales y que fue un error escribirla así.

De alguna manera, la subalterna Spivak no pudo hablar.

Buena parte del debate sobre su frase ponía en el centro de la cuestión la subalternidad: qué significa ser subalterna. Entre los debates surgidos a raíz del texto, se señaló (y la propia Spivak acaba señalándolo) que la joven del relato no era una subalterna-subalterna por su pertenencia a la clase media india. Pero la cuestión interesante no era la subalternidad en términos absolutos de la Baduri o de cualquier otra persona, sino los procesos de subalternización de su voz política y esa tensión entre el espacio público de palabra como reducto único de la política en la modernidad y la condición

subalterna.

> Bajo al río por entre el bosque. El sonido del río está ahí, pero necesito de unas condiciones concretas para oírlo, tiene que hacer frente a la resistencia de los elementos: del aire, de la orografía... incluso de mi propio oído y sus capacidades. Cuando vamos caminando por el campo, las perras que viven conmigo oyen el río bastante antes que yo. Y de repente hay un punto, que no siempre es el mismo, en que el río suena de manera clara, de repente está y parece imposible que sea de otra manera. Aunque en los días de lluvia fuerte, puedes estar dentro del río y no oírlo, solo oír el agua que golpea contra esa otra agua. Para que el sonido pase, debe hacerse camino entre otros sonidos.

El mensaje que lanzó Bhubaneswari Baduri, su habla nombrada con el cuerpo que menstrúa, no logró abrirse paso por entre los demás sonidos. Las corrientes en contra fueron demasiado fuertes y acabaron (casi) borrándolo. La verdad quedó desacoplada de la realidad.

Los marcos de discurso, de posibilidades de discurso, tienen que ver con el concepto de *hegemonía* en cuanto que estado de dominación de un grupo sobre otro y tiene que ver con ideas como el sentido común, lo lógico, lo normal, el *habitus* ..., aquello que no es disonante pues estamos acostumbradas a que sea así; es, además, como han explicado numeroses autores, el mecanismo según el cual el grupo dominado defenderá los intereses del grupo dominante aun cuando vayan en contra de los propios; y la hegemonía es, además, el sustrato necesario para construir marco de pensamiento, es decir, es la situación contextual que permite que un pensamiento individual se convierta en una posibilidad de pensamiento para un grupo. La hegemonía se construye a través de dispositivos que crean el imaginario colectivo: los medios de comunicación, el arte, las escuelas, la Academia... En el suicidio de la Baduri, la menstruación es evidente, pero no hay un marco de significado posible en el que encajarlo, o ese marco tiene factores en contra, como uno o varios contradiscursos invisibilizadores que, en situaciones de violencia, también pueden ser una forma de autoprotección. Fuera por las caus as que fuese, ese signo quedó diluido en la fuerza del discurso hegemónico del suicidio por embarazo ilegítimo. Si la Baduri hubiese formado parte de algún tipo de hegemonía, su gesto habría perdurado tal vez un rato más. Es decir: si los suicidios de mujeres jóvenes estuviesen inscritos en el discurso del habla política en cuanto que suicidios agenciados, en tanto que decisión política y no solo huida, no solo consecuencia inexorable de una víctima más o menos culpable, si no estuviesen entendidos solo como autocastigo, su

menstruación, el mensaje mandado por su menstruación y por la elección de ese momento concreto para matarse, habría tenido más peso en la narrativa posterior sobre el suceso.

Y, también, si ese suicidio hubiese podido ser reivindicado por alguna parte política, y no hubiera caído en una especie de pinza entre la violencia colonial y la imposibilidad del gesto heroico a la manera clásica del asesinato político. Su suicidio da cuenta de un fracaso y, por ello, tampoco es reivindicado por su entorno político. No encuentra dónde caer. La Baduri toma su cuerpo, únicamente el suyo, y habla a través de él. En ese silenciamiento está su condición de subalternidad discursiva. Una condición que no es esencial, sino que se produce constantemente por la expulsión del agenciamiento en la construcción de significado.

Este marco es la triangulación necesaria que debemos tener en cuenta cuando nos referimos al lenguaje inclusivo, y es la pata que a menudo se nos escapa al confiar en una relación ficticia entre la enunciación y la realidad. La menstruación de la Baduri fue enunciada y existió. Ambas. Y sin embargo no fue escuchada.

La lengua subalterna

Cuando la antropóloga Rita Laura Segato aborda la cuestión de la lengua subalterna, afirma: «Cuando quiera expresarse (la lengua subalterna) tendrá que practicar un *disfraz* de la presentación del yo y un estilo distanciado para cumplir con los requerimientos de la esfera pública, reglas de etiqueta en el estilo masculino exigidas para *hablar en público* . Por el contrario, en el mundo-aldea, en la comunidad no intervenida o escasamente intervenida por la intrusión colonial-moderna, *lo doméstico nada tiene de privado o de íntimo* » [4] .

La lengua subalterna debe disimularse para la expresión en la esfera pública de la modernidad, que es el único espacio reconocido como el espacio de voz política. Es importante puntualizar que en este caso *lengua* se refiere al habla y no al idioma, si bien hay idiomas en condición de subalternidad porque esta condición, como ya he apuntado, no es esencial sino relacional.

Según esta perspectiva, no es que el sujeto subalterno no pueda hablar, sino que no puede *interlocutar* con el poder, a menos que sea

utilizando las formas de locución que el poder reconoce como legítimas, y las únicas que, a fuerza de legitimación, el poder atiende (e incluso comprende [5]). Pero es un disfraz que se coloca encima de la lengua subalterna, de la lengua propia, de manera estratégica, como cuando cambias de idioma para hacerte entender. Sin embargo, la lengua subalterna sigue estando en uso, y sirve para la co-municación entre iguales, para la interlocución entre iguales.

Pero ahí, la pregunta es si esto es cierto en términos de adquisición de capital cultural. Si existimos debajo de todas las esdrújulas y palabras técnicas y del refinamiento de clase y género obligados para un ascenso social que nos aleje (definitivamente) de la miseria. Si la performatividad de clase es tal o si es un disfraz que nos ponemos y nos quitamos. Si somos capaces de ejercer esa resistencia o si el asco de clase nos acaba borrando por completo.

Porque en este caso, efectivamente, las subalternas de clase no podemos hablar porque, para alcanzar esa voz, es necesario transformarnos tan profundamente que ya somos otra cosa. Hablamos desde otro lugar, dejando en nada el esfuerzo colectivo por sacarnos de la miseria.

O, tal vez, la lengua subalterna habita en nosotras aún, tal vez no todas hemos sido trasmutadas en el ascenso (un ascenso lleno de miedos y de disimulos) y tal vez el proceso sea reversible y, una vez que alcanzamos los espacios de palabra pública, aún somos capaces de vomitar toda esa mierda tragada y coger el micrófono para gritar bien alto nuestros dejes, y nuestros acentos, y nuestras palabras malentendidas, y nuestras inexactitudes, nuestras verdades rotundas y terrenalmente vulgares.

Las que venimos de pobre

> El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como *instrumento de unificación* . En tanto que parte de la sociedad, es expresamente el sector que concentra todas las miradas y toda la conciencia. Precisamente porque este sector está separado es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de la separación generalizada.

Y, aun con todo ello, esa destrucción de clase es solo un espejismo, es tan solo espectáculo sostenido sobre nuestro silencio contaminado de esdrújulas y palabras rimbombantes. Porque lo que se ha perdido no ha sido la clase, sino su consciencia. Ninguna de nosotras —las que estamos a una generación, a dos, de la miseria, las que tenemos el relato directo del hambre— nos podemos sentir salvadas de su amenaza. Porque llevamos el hambre dentro, se nos ha trasmitido a través de todos los mecanismos posibles, hemos sido enculturadas en ese miedo tanto como en el miedo a caminar solas por la noche o el miedo a cruzar la calle sin mirar. Se ha convertido en un reflejo involuntario más, el mismo que avisa de que el fuego quema, de que las avispas pican, de que los coches atropellan, aunque nunca te haya pasado nada de eso, ni hayas visto más fuego que el de un mechero cualquiera. La enculturación no señala las causas: eso lo hace la política. La enculturación va de salvarte; la política es una forma de salvación complementaria.

Te dice «por ser mujer, debes tener miedo a los descono cidos en callejones oscuros», y eso tiene parte de realidad y parte de mito. La parte de verdad es que hay unas violencias específicas de género que nos afectan a todas por el hecho de ser mujeres. Y tenemos que estar atentas a ello para poder protegernos. El miedo es esa protección. El mito es que te violen y maten desconocidos en callejones oscuros y no tu padre, tu tío, tu primo, tu profesor de gimnasia o tu novio si le da por ahí. Y la pena es que sean las víctimas las que deban protegerse. El mito lo desmonta la política, pero es importante, por supervivencia, desmontar el relato del mito atendiendo a la realidad que señala.

La enculturación del hambre, como toda enculturación, no es una conversación solemne que tienes un buen día con tu madre. Son mensajes constantes que recibes en amplio espectro y que remiten a una realidad: que tú vienes de ahí. Que si la cagas a lo grande no tienes una madre abogada para sacarte del lío ni contactos para puertas giratorias, ni que sean de pacotilla, ni un apellido del que tirar buenamente ni una casa familiar a la que volver si la cosa se pone dura ni una herencia de la abuela que te saca de un apuro. Son mensajes que recibes desde que naces, desde que tu ropa es distinta a la ropa de las demás, cuando tu familia no sabe ayudarte con los deberes del cole por mucho que lo intente, porque no puede leerlos; cuando no puede pagarte las clases privadas de inglés ni los veranos

en Cambridge ni ese curso escolar en Massachusetts, que el inglés es muy importante, que sin inglés hoy en día no encuentras trabajo si no es de cajera en el supermercado, que es un trabajo tan digno como esos otros que tendrán las que fueron a Cambridge, sí, pero que no llegará para completar la pensión de miseria de tus padres, que ahora tienes 2 0 años y todo eso te queda lejos, pero la vida va y se acelera y un día lo tienes delante y qué coño hago yo con esto ahora; y es un trabajo bien digno, pero no te servirá pagar la hipoteca de ese piso del que ojalá no te echen, que ahora tampoco pasa nada, pero un día te despiertas cansada de compartir piso con 5 0 personas y mudarte 2 veces al año —cuando el año es bueno— y te cansas de estar pendiente de las subidas de los alquileres y de la especulación y que a saber dónde vas a vivir mañana o el mes que viene o dentro de 5 años. Es el mensaje que recibes cuando eres la única de tu entorno en llegar a la universidad y todo el mundo está tan orgulloso porque tú sí, y a ti se te va quedando grabado que solo tú, que esa anormalidad que confirma la regla te dice que todas las demás no, y que por qué será. Es el mensaje, también, cuando llega una crisis de esas del capital y todo tu entorno va cayendo, todos esos techos logrados con un esfuerzo sin Cambridge se van perdiendo y vuelta a la casilla de salida, vuelta a empezar de cero, pero desde menos 1 0 , que ni siquiera al cero se vuelve.

El hambre es un conocimiento que se transmite entre generaciones para recordarnos que no tenemos nada asegurado. Que hace solo una generación no teníamos comida en casa. Que hace solo dos dormíamos sobre el estiércol prestado de los vecinos.

Esa es la enculturación de la miseria.

El mito es aquello que nos hace creer que no, que ya no, que aquí no, que eso era antes, pero que ahora con las redes sociales tú te puedes hacer un *podcast* que maravilla, porque tienes herramientas digitales y tienes capital cultural, y entonces ya no, porque tienes tus *followers* en las redes, y te haces un OnlyFans y te sacas una pasta para tirar ese mes, o ese mes y el siguiente, que ya pensarás en algo, ahora ya está, tú ya estás fuera de la zona de peligro, tú ya no eres como esa gente que quedó atrás, que solo aspiraba a comprarse un piso cutre en un barrio feo que es el barrio en el que tú naciste. Tú tienes otras aspiraciones en la vida, tú, si acaso, comprarte un avión, que es una aspiración de gente rica a la que sí, también, tenemos derecho, por muy idiota que sea la cosa. Pero el asco por quien se quiere comprar el piso cutre en su barrio feo, el desprecio por las que quieren

conservar su curro en el súper de la esquina y pagar su hipoteca y que ni saben de *followers* ni de palabras modernas que todas son en inglés, que todas llevan incrustado un Massachusetts, ese asco por el deje de barrio es el espec táculo del ascenso de clase y es la desarticulación misma de la conciencia y la responsabilidad de clase.

Porque la clase la llevamos ahí, adherida a los huesos; es la clase que arrastramos en forma de miedo transformado en autoodio y en odio hacia la gente que, colectivamente, nos pegó la patada hacia arriba para que hoy, desde nuestro lenguaje, desde nuestras palabras, podamos hacer como que somos otra cosa.

Nos denominamos precarias y nos quejamos de cobrar justo por encima de la línea de flotación, sin muchas posibilidades de mejora jamás. Una forma de nombrarnos que nos iguala en el futuro, pero que hace trampa con nuestro pasado. Porque algunas de esas nosotras venimos de esa forma bestia de pobreza, de la forma de pasar hambre, de la forma de no tener calzado. Y sé que no vivimos peor de lo que vivieron nuestros padres y madres, ese gran mito contemporáneo que parece asumido por toda la juventud blanca europea, sino que algunas vivimos, aun precarias, mucho mejor de lo que vivió nuestra gente cuando tenía nuestra edad. Yo he compartido piso la mayor parte de mi vida, sí, pero mi madre tampoco vivió sola en su apartamento de estudiante porque nunca tuvo años de estudiante. Nunca vivió sola. De la casa familiar pasó a trabajar de interna para la familia Charmat, en París. Mi madre los llamaba «alta sociedad», pero creo que esa denominación dice más de mi madre que de aquella familia, de su éxito al haber alcanzado un trabajo importante para gente importante. La hija de aquel niño criado en el estiércol que ahora criaba el hijo de una familia elegante a cambio de un sueldo de miseria y de dormir en un cuartucho en la parte de atrás, en un barrio alto de una ciudad cosmopolita. Y a cambio, claro está, de dejar atrás a sus propias hijas.

De mis amigas, algunas, 2 0 años más jóvenes que yo, dos son hijas de mujeres no alfabetizadas y están enseñando a leer a sus madres. Y ambas trabajan como productoras culturales, tienen *passing* de clase media, con sueldos precarios, pero media. Ambas se disimulan en el vestir, en el hablar, en el moverse. Como yo misma. Y, como yo, esquivan palabras que pronuncian a lo pobre, y como yo, cuando están en con-fianza, sacan modos que son de barrio y que hay que esconder entre la gente importante que no aprecia nuestras formas brutas y nuestro griterío. Gente, claro está, que tienen el poder de expulsarnos. Que siguen siendo el amo.

Pero, cuando nos juntamos y nos contamos nuestras historias, sabemos que nosotras venimos de otros lugares. Por eso digo «las que venimos de pobre», para denominarnos desde esa genealogía de la pobreza desaparecida de nuestra memoria colectiva, hecha desaparecer de manera intencionada para que, lejos de rebotarnos y reivindicarnos, nos escondamos, disimulemos, nos llenemos de vergüenza.

Mientras escribo esto, oigo decir a un político encarcelado por unas leyes fascistas que en prisión ha conocido a personas que no saben leer. Le sorprende, dice, porque son «personas europeas de la Unión Europea». Tal vez se refiere a que son blancos, pero no son ni rusos ni albaneses, que sería una blanquitud inferior... aunque no puedo asegurarlo. Reparo en su sorpresa y me pregunto en qué mundo vive y en qué mundo vivo yo.

Y recuerdo que nos hemos cruzado un par de veces, en la radio y en la tele, él, político, y yo, escritora, y hubiese jurado, mirándonos desde fuera, que habitábamos una realidad común.

El capital cultural es performativo

«Que os ricos teñen cultura,

e os pobres teñen folclore»

Mercedes Peón

¿Qué ha sido esa «adquisición» de la cultura y qué nos ha pasado en el camino? ¿Cómo nos ha pasado? ¿Por qué? ¿Qué ha sucedido con nuestra lengua subalterna de clase, con nuestros dejes, nuestra ortografía indisciplinada pero perfectamente inteligible, nuestras pronunciaciones variopintas, nuestros leísmos y laísmos? Son incorrectos por razones históricas, lingüísticas, sociales, morales... nos dicen los mismos poderes que han hecho la norma que los hacen incorrectos. Son ilegales. ¿Qué ha sucedido con nuestra forma de sentarnos, con nuestro tono de voz, con los temas que tratamos y con aquellos que ya no, que son vulgares? ¿Qué ha sucedido con nuestra forma de comer y con las cosas que comemos? ¿Se nos ha disciplinado también en eso que llaman la cultura culinaria y que solo incluye una forma de cultura culinaria?

El acceso a la Academia es, desgraciadamente, una necesidad de clase. Los certificados facilitan, o esa es la promesa, un acceso a la mejora de las condiciones de vida en su plano más material, más tangible. Sin embargo, cuan do pregunto a mi alumnado [6] por qué están estudiando un máster, hay dos grandes bloques de respuestas: las que hablan de adquirir conocimiento, y las que hablan de «deconstruirse», una especie de función terapéutica de la Academia que muestra hasta qué punto la propaganda es efec tiva. Aquellas mismas instituciones que nos construyen (y nos enferman) son el lugar en el que buscamos el efec to contrario, la *sanación* . Es muy extraño que alguien me conteste que viene en busca de un título con proyecciones de empleabilidad. Sé que los caminos de la respuesta son complejos: por un lado, entiendo que la titulación tiene connotaciones utilitaristas que pueden parecer crudas para lanzárselas a la evaluadora, que soy yo, en el primer día de clase. Y estoy convencida

de que hay una búsqueda genuina de conocimiento en el alumnado que me reconcilia con la función docente y me enfada a partes iguales, pues me frustra que el deseo de saber se someta al tute laje de una institución y sea mediado por una regulación económica desorbitada y de muy difícil acceso. Me frustra que sea la única opción que sentimos como legítima, el Conocimiento ®, muy por encima de las posibilidades de autoformación a través de un recorrido marcado por una misma, por tus necesidades contextuales y tu curiosidad, construido con una amalgama de transmisión oral, lecturas, acceso a otros productos culturales, debates entre iguales... Recorridos que no tienen marca temporal, que no empiezan un septiembre a las cuatro de la tarde ni acaban un día de junio con una ceremonia de graduación; y no tienen retribución, no hay título ni certificado .

Con todo y esto, el acceso a la Academia es, desgraciadamente, una necesidad de clase. Los certificados académicos facilitan, o esa es la promesa, un acceso a la mejora de las condiciones de vida en su plano más material, más tangible. Pero para entender el proceso de disciplina de clase al que somos expuestas propongo la distinción entre tres conceptos:

— el *conocimiento* , que sería un conjunto de saberes sobre una materia o una cuestión concreta;
— la *cultura* que sería, tras los procesos modernizadores, sinónimo de erudición; y
— la *sabiduría* , que sería la capacidad de aplicar tanto el conocimiento (el que sea) como la cultura (la que sea) a la vida en beneficio de la sostenibilidad de la vida misma.

Dice Pierre Bourdieu en un libro bastante técnico que «los poderes sociales fundamentales son [...] en primer lugar, capital económico, en sus diversas especies; en segundo lugar, capital cultural o, mejor, capital informacional, también en sus diversos tipos; y, en tercer lugar, dos formas de capital que están fuertemente relacionadas, el capital social, que consiste en recursos basados en conexiones y pertenencia grupal, y el capital simbólico, que es la forma que adoptan los diferentes tipos de capital una vez que son percibidos y reconocidos como legítimos». [7]

La clase social no remite solamente al estatus económico, como vemos en el ejemplo de Belén Esteban: una mujer rica que no es considerada como una mujer de clase alta. Porque la clase social es un

conjunto de cosas que incluyen poder económico, contactos y relaciones sociales con personas y grupos que, a su vez, también poseen poder económico, contactos y relaciones sociales. Es un estatus heredado y que deriva en un acceso mucho más sencillo a lugares de poder y decisión; es la diferencia entre no conseguir una reunión con alguien para que financie tu proyecto y que ese alguien sea amiga de tu madre de toda la vida y sepa del proyecto sin necesidad de una reunión.

Remedios Zafra lo explica así:

> Si Sibila fuera libre no tendría que ser «valiente» y diría que no sin mirar atrás. Pero si fuera valiente quizá tendría un respaldo alimentado familiar y socialmente y construido en años de autoconfianza o en dinero para vivir, y podría permitirse el lujo de ser más decidida en sus cosas, incluso de renunciar a muchas de sus cosas. Podría permitirse el sueño de desaparecer sin miedo y de hacer sin concesiones. Pero los pobres que han leído no siempre pueden fingir que no acumulan rencor. Las mujeres que han leído no siempre pueden fingir que enfrentarse a la expectativa familiar no les importa. Quien más quien menos lleva su particular escalada larga y con frío frente a los caminos más lisos, a menudo más cortos, de tantos que se arropan en su mayor libertad o en sus linajes y, casi sin hacer, solo con ser, ya se les espera [8] .

En el colegio nos pidieron que llevásemos un libro de lectura de libre elección. Yo tenía diez años. No nos pidieron un libro de texto de esos que comprábamos en la misma escuela antes de empezar el curso y que yo leía de inmedia to y de una sentada. No de esos. ¿Qué era un libro cuando no era un libro de texto ni era la enciclopedia que nos vendió alguien que un día llamó a la puerta y que decoraba el mueble del comedor? Ni mi madre ni yo sabíamos dónde se compraban libros sin más, libros escogidos, así que fuimos a la papelería del barrio, que se llamaba *Argentina* , a ver si tenían allí. Recuerdo que compré lo que me recomendaron, uno de *Los Hollister* al que no encontré gracia alguna, y recuerdo que me decepcionó que los libros se compraran allí, así.

El capital cultural, o su falta, es eso, esa ignorancia, ese estar fuera de lugar, ese no saber dónde se compran los libros y que tus mayores tampoco lo sepan. Y eso tiene consecuencias en la forma en que te concibes a ti misma y a tus posibilidades de vida.

Explica Owen Jones en *Chav s* [9] que se ha generado la idea, muy aceptada socialmente, de que la clase social es culpa (o mérito) de quien la habita. Esta idea remite a la cultura del esfuerzo personal y a la cultura de la inmediatez, en la que todo empieza y acaba en una misma, y todo depende de una misma. *Yes, you can* . Pero no todo va

de esfuerzo personal. El capital funciona por acumulación, y así funcionan también el capital cultural y el capital social. Se acumulan en unas cuantas manos, en unas cuantas familias, en unos cuantos círculos. Esos capitales se heredan, como se heredan los castillos de la duquesa de Alba.

Una forma de herencia que se da también a través de la propia subjetividad, en la manera en que te concibes a ti misma en sociedad y cómo la sociedad te concibe y hace que recaigan sobre ti unas expectativas o sus contrarias . Llevamos inscrito un código de barras en forma de nombre y apellidos que marca nuestra herencia: la clase, el origen (incluso la racialización), la filiación a un linaje o su defecto, y el género en nuestro nombre de pila. Toda la información necesaria para asegurar un sistema de estratificación social bien ordenado y excluyente en su ordenación, donde podemos llenarnos la boca con la igualdad de oportunidades porque la desigualdad está más que asegurada. Y donde el discurso de la igualdad de oportunidades solo sirve para invisibilizar todas las fuerzas estructurales de esa misma desigualdad.

La hipervaloración del esfuerzo personal esconde el hecho de que salir de la miseria, de la zona de riesgo, no solo tiene que ver con tu esfuerzo, sino que este nada en una marea de estructuras que trabajan incansablemente para que asumas la desigualdad como un destino. Para que asumas que la gente que se parece a ti son subalternas, y las que no lo son, son diferentes. O han cambiado.

Ser culta y parecerlo

La otra pata hacia la que apunta Bourdieu es el capital cultural que denomina también *informacional* (aunque yo entiendo que la información tendría más que ver con el conocimiento que con el capital cultural), y se refiere a la acumulación de formas de esa cultura de la erudición.

El capital cultural es directamente monetizable, no así el conocimiento, ni mucho menos la sabiduría. De hecho, en algunos contextos, el conocimiento no certificado por la institución no permite siquiera la empleabilidad. Y en esta captura del conocimiento por parte del capital hemos sido perfectamente disciplinadas a través del

odio hacia eso que denominamos *intrusismo laboral* , y que no es nada más que la empleabilidad de personas que demuestran conocimiento y habilidades sin certificado institucional.

El capital cultural alude a posibilidades de vida. Como dice Bourdieu, «el capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible» [10] . El capital cultural es esa fuerza y es hereditario, como lo es la pertenencia a cualquier grupo social en que el «ascenso» no solo tiene que lidiar con infinidad de resistencias, sino que queda penalizado en caso de lograrse.

Y este capital, por mucho que se llame *cultural* , no tiene nada que ver ni con el conocimiento ni con la sabiduría. Tiene que ver con el capital y con la cultura en su sentido material (y terrenal).

El capital cultural, a diferencia del capital económico, es performativo. Esto quiere decir que es algo que no existe fuera del cuerpo, que su propia representación es la que la que lo hace existir. Aquello que existe fuera de la encarnación, fuera de la transformación del cuerpo, es el conocimiento y la sabiduría, pero ni el uno ni la otra generan por sí solos el capital. Se precisa de una apariencia de conocimiento, ni siquiera ligada al conocimiento efectivo, porque el capital cultural es una red de relaciones sociales y es una clase social en sí misma. Son necesarias unas formas refinadas, que son las formas de las clases dominantes, para tener capital cultural. De hecho, esas formas son el capital cultural.

La antropóloga Almudena Hernando habla sobre la unificación de la apariencia para visibilizar la adscripción al grupo.

> La cultura material expresa la adscripción, porque en virtud de esa relación de codeterminación mutua, de la que hablamos al comienzo, también la construye: el hecho de parecer que se es parte del grupo es uno de los mecanismos que construyen la pertenencia, mecanismo que es siempre el mismo, independientemente del contexto en el que se dé. Piénsese de nuevo en las tribus urbanas a las que nos hemos referido para comprobar cómo la unificación de la apariencia tiene un papel fundamental en la adscripción a un grupo. [11]

Los libros son el paradigma del conocimiento. Un paradigma que nace con la modernidad y que es, en sí mismo, problemático. Pero la realidad es que los libros han devenido el paradigma del conocimiento. De las personas que leen se espera que tengan la apariencia de las clases dominantes porque el capital cultural va ligado al económico y a la clase económica. Porque nos hemos habituado a hacer la correspondencia: la gente que tiene dinero es la

gente que puede acceder a los libros, y acceder a los libros es una forma de acceder al dinero. Y también porque creemos que leer nos refina, nos pule el alma, nos pule las formas, como si las formas brutas fuesen peores.

Lo que no sabemos es que aquello que nos refina es la disciplina del capital, que nos obliga a esas formas si queremos salir de pobres. Porque para tener acceso a esa zona, que no es de confort sino de supervivencia, tienes que mudar la forma de vestir, de hablar, de caminar, de comer, el barrio en el que vives y la gente con la que te relacionas. El ascenso de clase hace eso. Nos hace eso.

La risa ante las lecturas de Belén Esteban, esa metáfora de mujer pobre, barriobajera, inculta y poco refinada es la risa nerviosa de la disonancia que provoca la nueva rica. Porque esas mujeres que no tienen dinero tampoco leen. Y si leen mudan la apariencia. Hay algo de incompatible ahí, y hay algo, también, de imperdonable.

Pero esa risa también oculta dos realidades distintas: una, el clasismo de quien ha heredado el capital cultural y se defiende de una invasión de clase, y la otra, la vergüenza de las que venimos de pobres, como la Esteban, y hemos pasado por el proceso de mudar las formas, el cuerpo, para dar cabida al conocimiento reglado que adquirimos para la supervivencia. Y que hemos olvidado, por ese camino del ascenso de clase, que la cosa no iba de mutar, sino de sobrevivir.

La (maldita) erótica del poder

> He perdido vuestras palabras al adquirir otras palabras.
>
> María Ruido, *La memoria interior*

Un fractal es un objeto matemático que reproduce en sus partes el todo. Es una idea que se aplica a la sociología y que puede representarse con un brócoli [12] o con un helecho: estructuras dotadas de autosimilitud, cuyas partes reproducen el todo y no hay diferencia alguna en la forma a pesar del cambio de escala. [13]

(La fractalización, por cierto, es un rasgo del semiocapitalismo, el tema hacia donde se dirige este libro, aunque mientras escribo este capítulo aún estoy muy lejos de saberlo).

El término «cultura» funciona como un fractal, cosa que dificulta además el debate sobre la cultura, porque es fácil esquivar las partes aludiendo al todo y viceversa. Las famosas frases del tipo «todo es cultura» o «todo el mundo tiene cultura» solo desdibujan el hecho de que «lo culto», que es la cultura de las clases dominantes a varios niveles, es lo que se nos ha impuesto a todas como lo bueno, lo culto, lo correcto, lo deseable.

A nivel macro, el brócoli, se ha impuesto a través de la idea de culturas como espacios estancos y con misiones civilizatorias para imponer, incluso por motivos humanitarios, una forma de cultura sobre las demás. Solo como apunte de la mirada ampliamente desarrollada por la perspectiva decolonial, selecciono los fragmentos recogidos por Sirin Adlbi Sibai del trabajo de Enrique Dussel:

— La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.
— La superioridad obliga a los más primitivos, rudos, bárbaros a desarrollarse. Ese imperativo aparece como una exigencia moral.
— El modelo de ese desarrollo debe ser el mismo camino seguido por Europa.
— En este proceso aparece la violencia imbricada en el proceso civilizador y la violencia contra el bárbaro que se opone a la civilización es justificada.
— La Modernidad aparece como salvadora, pero en ese proceso crea víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción del medio ambiente, los musulmanes invadidos y colonizados).
— El «bárbaro» aparece en este esquema como culpable, pues se opone a la civilización, lo que a su vez justifica la «inocencia de la empresa modernizadora».
— En último lugar, ese carácter civilizatorio de la Modernidad interpreta los sacrificos como inevitables. El barbarismo, salvajismo, la debilidad, etc, justifican esos sacrificios, pues en últimas, el beneficio es, sostiene el colonizador, para el incivilizado, el premoderno (Dussel, 2 00 5:49) [14]

Y como fractal, todas estas lógicas se reproducen dentro de cada grupo, donde la subcultura con más poder (de género, de clase, de racialización y de capacitación, ese gran abismo) impone sus formas a

las demás con argumentarios aterradoramente similares.

En 2 0 15 se hizo viral un video titulado *Break free* (en español, 'libérate'), protagonizado por Ruby Rose, una modelo y actriz australiana que usa pronombres femeninos y no se identifica a sí misma ni como hombre ni como mujer. Lo apunto porque es importante de cara a la interpretación del mensaje de su vídeo. El proceso de liberación que mostraba el vídeo iba de la transformación de una Ruby Rose con pelo largo, tacones y vestido ajustado a una Ruby Rose vestida con traje chaqueta, llena de tatuajes, fumando, en actitud agresiva pero aún sutilmente maquillada, aún en actitud sexi, aún delgada, aún joven. Del clásico femenino de la modernidad al clásico masculino de la modernidad metrosexual. *Break free* . Libérate. ¿Habría sido posible el video a la inversa? ¿Un vídeo «libérate» que acabase con ella en tacones y vestido ajustado? ¿La masculinidad es liberadora? ¿Liberarse pasa por tatuarse? ¿Y por ponerse agresiva?

https://youtu.be/EFjsSSDLl8w

El cocinero, el ladrón, su mujer y su amante es una película de Peter Greenaway, protagonizada por Helen Mirren. El ladrón es el señor Spica, su marido, un extorsionador, gordo, de formas vulgares y maltratador que conjuga en su persona esta correlación de elementos: la gordura como vulgaridad y la inmoralidad como gordura. El señor Spica es dueño de un restaurante de clase alta, pero no entiende los refinamientos de la cocina, ni sabe adecuarse a la etiqueta del lugar y todo él y su banda son eructos, gritos, insultos y golpes. Es un hombre amargado, atrapado en su propia violencia.

Ella, Georgina Spica, es elegante, refinada, silenciosa y delgada: no grita, sabe apreciar los platos sofisticados, viste de Gaultier y tiene complicidad con el chef, una complicidad de clase.

La historia es el romance entre ella y otro cliente del restaurante, la antítesis de su marido: un lector. Refinado, culto, silencioso, solitario, amable, elegante, aceptablemente delgado y siempre, siempre con un libro en la mano.

Spica, como la Esteban, tiene mucho dinero, pero no tiene eso que,

en un giro bien curioso del idioma, llamamos *clase* . No tiene clase y su dinero no es dinero de buena calidad. El amante, que lee, sí tiene clase. Pero, además y bastante más peligroso, se insinúa ahí una correlación moral: es mejor persona porque lee, o lee porque es mejor persona. Hay un refinamiento en ese acto de leer, que Vignesh Tolu Melwani denominaría «la cinésica corporal de los rituales de contemplación del arte», que le impide ser brutal como lo es el señor Spica, que, en varias ocasiones, tira al suelo y patea libros pues no alcanza a entender qué hay de importante en ellos.

En ambos casos, tanto en el vídeo de Ruby Rose como en la película de Greenaway, hay una confusión entre el ascenso y la libertad, la liberación. La zona de subalternidad (de género en el primer caso, y de clase cultural en el segundo) es la zona que hay que despreciar, que hay que dejar atrás, es aquello a lo que jamás queremos parecernos, la zona indeseable. Escurrirnos dentro de la zona de poder (y de confort) que representan la masculinidad y el capital cultural, la clase que va más allá del dinero, es la promesa que se nos hace a las subalternas para culpabilizarnos de nuestra propia subalternidad. Podrías ascender y liberarte. Pero, ¿cómo es ese ascenso, cuando la movilidad trans está también penalizada, y el ascenso de clase es siempre incompleto y siempre sospechoso? Tal vez la cuestión de fondo no sea tanto el ascenso como el desprecio hacia las iguales. Hacer que las subalternas redundemos en el asco hacia nuestro entorno y en la perpetuación de la deseabilidad de los lugares de poder, sustentados precisamente en esa misma desigualdad.

Si leer es un acto de refinamiento, también lo es escribir. Refinamiento moral, sacralización del arte y de la artista, como apuntaba Bridget Fowler y refinamiento formal: escribir, por supuesto, sin faltas de ortografía, con un estilo ortodoxo, con citas bibliográficas de las autoras reconocidas por el grupo de identificación y no de otras. No citas al enemigo, aunque tenga razón en ocasiones. No lo citas, aunque tenga sentido. Ni citas a amigas ni a compañeras ni a vecinas ni a aquellas que puedan ser tu competencia directa o que puedan desacralizar tu lugar en tanto que artista. Desmarcarte para hacerte marca.

Toda esta arquitectura del mito de la escritura y del mito del arte —esa sacralización con rasgos de clase— tiene una consecuencia directa en el acceso a la producción de discurso. Todo el debate sobre la accesibilidad se ha hecho derivar hacia el debate sobre el acceso al consumo de arte, evitando así la muy espinosa cuestión de la

producción: ¿quién produce aquellos productos artísticos y aquellos discursos políticos y aquellas teorías críticas que nos harán libres si todo pasa por el refinamiento, que es una herencia de clase, o por una transformación de clase hacia ese refinamiento? ¿Cómo podemos construir discursos políticos liberadores anteriores a la disciplina de clase? ¿Cómo se produce arte cuando eres pobre o cuando el miedo a la pobreza ha sido tu forma primaria de enculturación? ¿Cómo se produce arte sin performar, tú, las formas de la élite que te permiten producir arte?

Cultura libre y accesibilidad de clase

> Hay un problema para la clase obrera a la hora de hacer música. Cuando yo era joven y estaba aprendiendo a tocar o quería formar un grupo, podía hacerlo, aunque estuviese parado porque había prestaciones sociales y ayudas del gobierno. Eso ya no existe, así que ahora la única gente que puede tocar en grupos es gente cuyos padres tienen dinero. Hay muy pocos chicos de clase obrera que puedan tocar y vivir de ello.
>
> Billy Bragg

Hay una confusión constante y problemática entre la cultura y los productos culturales. La cultura es un bien de primera necesidad, es un alimento necesario para hacernos comunidad. Creamos cultura cada vez que nos expresamos, de manera individual o estando juntas, incluso en esa forma de estar juntas tan dura como ha sido el confinamiento por la pandemia de COVID-19 que vivimos a partir de 2020. Creamos cultura cada vez que posteamos cosas en las redes, cada vez que creamos o recreamos palabras, cada vez que inventamos canciones o les damos vuelta para hacérnoslas más nuestras, cada vez que bailamos, aunque sea en el comedor de casa, cada vez que jugamos a cartas o al dominó.

Es, además, un bien de primera necesidad para hacer resistencia política, para articular pensamiento que nos acompañe ante el desastre que vivimos.

Pero eso que denominamos productos culturales es una de las formas en que se concreta la cultura, es uno de sus objetos. Y esa

materialidad es un producto del trabajo de alguien en formato mercantil, y es necesario que hablemos de ello en términos de capital, en términos de derechos laborales, en términos de especulación también, y de inflación y de burbujas. La sacralización del producto cultural como si contuviese toda la cultura, como si fuese una especie de mensaje divino, solo consigue la hiperprecarización del sector, que queda en manos de los y las de siempre: las clases sociales que pueden permitirse narrar la vida desde lo hetéreo, desde la pulsión, y que pueden permitirse muchos riesgos económicos porque en el fondo, allá muy al fondo del túnel, siempre está la herencia familiar para salvar la papeleta .

La socióloga Bridget Fowler explica en el texto *Sobre las culturas alta y baja: la crítica bourdieusiana* que hasta 185 0 la ópera no fue una manifestación cultural de las élites, sino que a las representaciones operísticas acudía todo el mundo. Dice «prostitutas, campesinos, marineros y tenderos» y no sé si está usando el masculino genérico menos en *prostitutas* o si ellas eran las únicas mujeres. Cuentan también que las obras «se citaban, se satirizaban y se adaptaban con libertad», que las representaciones se mezclaban con actuaciones de acróbatas, malabaristas y comediantes. Pero que, a partir de esa década, y ligado a factores sociales complejos como la separación de Estados Unidos respecto a la metrópoli y el nacimiento de una burguesía que buscaba diferenciarse también culturalmente del resto de la población, apareció eso que denomina la «sacralización» de algunas formas culturales.

La cuestión surge de los orígenes mismos de la modernidad cuando, en un intento por retomar una agencia humana sobre el pensamiento delegado en lo divino, se quisieron concretar métodos de certificación del pensamiento, muy en la lógica del valor de cambio y el valor de uso del incipiente capitalismo. La propuesta ilustrada, que la Garcés define como «el combate contra la credulidad y sus correspondientes efectos de dominación», a través de la cual «la crítica es autocrítica, el examen autoexamen, la educación autoeducación», no se materializó como tal. Porque para asegurarse la autocrítica, el autoexamen y la autoeducación aparecieron las formas de verificación y el conocimiento científico de nuevo accesibles solo a una élite en cuanto que agentes de dicha verificación. Porque el proyecto liberador a través de la educación sueña con hacernos a todo el mundo partícipe de ese conocimiento. Pero partícipes en tanto que receptoras, no como productoras de. Y podríamos pensar que hay una relación causa-

consecuencia entre ser receptora y devenir productora, pero entre lo uno y lo otro aparece como obligatoria la domesticación de clase. Incorporarse a la élite es el paso previo y obligatorio. La paradoja.

Por último, es interesante observar que el capital tiene lógicas que responden exclusivamente a sí mismas. Que el capital apunte a la ópera o apunte al trap no cambia absolutamente nada. Modifica el objeto, pero no el mecanismo ni la estructura de la construcción de la élite simbólica, de quién ostenta el poder de decidir qué manifestación cultural será verificada, será legitimada. Esa es la cuestión central: no *qué* se decide, sino *quién* lo hace. Y esa es una trampa a tener en cuenta para no perdernos en fantasías de accesibilidad cada vez que el capital captura formas surgidas fuera de la élite, pero que una vez capturadas siguen siendo infinitamente más accesibles en su producción y en su consumo para esa élite. (En el caso de la música, además, está el factor del entretenimiento de las clases poderosas que gustan de las formas novedosas de los márgenes, siempre y cuando no traigan consigo nada más que las formas).

Entonces, todo el mundo pertenece a una cultura y todo el mundo tiene cultura, sí. Pero, en los espacios tomados por la modernidad, solo la cultura de élite tiene la capacidad de imponer sus construcciones de significado dentro de la propia cultura.

Y esa imposición contiene la problemática de la cultura.

Dice Anna Pacheco en su novela *Guapas, listas, limpias* : «En la escuela primaria siempre dijeron que yo era una niña con altas capacidades y sensibilidades, y siempre se me dio bastante bien dibujo y literatura. Yo hacía y me aprendía todo lo que me decían. Pero mi padre me convenció de que estudiara ADE o Derecho y dejara el arte para mis ratos libres. “Además, todo esto de la cultura, hija, son contactos. Sé realista”».

Durante el (¿primer?) confinamiento por COVID-19 en Europa publiqué un artículo en *El Salto* [15] , del que reproduzco aquí fragmentos, en el que reflexionaba sobre el significado de la palabra *cultura* y de la expresión *gratuidad de la cultura* cuando remite, más concretamente, a «gratuidad en el consumo de productos culturales». Siguiendo el símil del consumo de alimentos y de las grandes cadenas de supermercados, defendía que eso que denominamos «gratuidad de la cultura», lejos de hacerla accesible a todo el mundo, contribuye al monopolio de la producción cultural por parte de las clases dominantes, que son las que se pueden permitir trabajar por placer y no por dinero. El producto se hace accesible a cambio de que su

producción y su elaboración se hagan inaccesibles.

Sabemos que, si una cadena de supermercados revienta el precio de un producto, no lo está haciendo más accesible. En su consumo directo, sí, ahí está el gancho. Pero sabemos que la trampa es que, para hacerlo, revienta la producción expulsando de ella a las pequeñas productoras locales que no tienen medios para el cultivo extensivo y el monopolio. Y favorece, en la práctica, solo a las grandes productoras que usan métodos para el desastre. Eso mismo sucede con la industria cultural.

Igual que en el consumo de alimentos no se nos ocurre pedirles a esas agricultoras locales que nos regalen las patatas, sino que entendemos, incluso, que su producto sea más caro que aquellos con precios reventados en las grandes superficies. Sin embargo, cuando hablamos de productos culturales, de libros, de películas, de discos, nos parece incluso ofensivo que las productoras hiperprecarizadas por la industria quieran cobrar por su trabajo. Se supone que ese trabajo es de todo el mundo, pero no lo es. Lo pueden ser las ideas que contienen, pero la forma concreta en que esas ideas han sido articuladas y plasmadas han necesitado de un tiempo y de un esfuerzo que es trabajo como cualquier otro trabajo. No conozco a ningún grupo de música con mirada política que se niegue a que sus canciones se canten libremente, ni conozco a ninguna escritora con mirada política que se niegue a que sus libros se presten, se comenten, se hagan clubs de lectura sobre ellos o que sus ideas sean difundidas y explicadas. Y, sin embargo, se pide, se exige incluso, que no quieran cobrar (la miseria que se cobra, todo sea dicho) por la ingente cantidad de horas dedicadas a realizar el producto concreto. El problema no es solo a corto plazo: ese mecanismo impide la sostenibilidad de la creación independiente de productos culturales.

La gratuidad tiene consecuencias, por lo tanto, en el acceso a la cultura. No en su consumo, pero sí en su producción. Lejos de liberar los productos culturales, los discursos, deja su creación en manos de quien se la puede permitir. Libera el consumo, pero secuestra la producción, se la entrega de manera descarnada al capital y la convierte en un lujo.

«De los libros no se vive». Y sin embargo hay imperios económicos organizados alrededor de los libros. ¿A dónde va todo ese capital? Pues al mismo sitio al que va todo el capital de las grandes cadenas de supermercados: a cualquier sitio menos a la agricultora. Si quieres escribir, si quieres poder hacerlo materialmente, tienes que buscarte

otro trabajo para vivir. Pero volvamos al mundo real: las dobles jornadas, sumadas a las múltiples jornadas que se van sumando para sostener la vida, son inviables. Se podrá escribir un libro, dos como máximo, pero luego el capitalismo se impone. Por si fuera poco, cuanto más disidente es la escritura, el pensamiento, y cuanto peor te sabes relacionar con el poder, hacer contactos, alianzas, ir a *saraos* y todas esas cosas, más difícil es que alguien apoye ese trabajo, por muy necesario que sea. Mucho peor aún si hablamos de producción cultural en lenguas sin apoyos oficiales, otro abismo.

Es la cultura del *fast-food* : ¿cómo puede ser que tengan tantos éxitos los McDonalds y similares, si sus hamburguesas saben a nada con salsa? Porque producen muy barato, cosa que les da mucho margen de beneficio, que invierten en dos cosas: en hacerse omnipresentes y en hacerse una publicidad de impacto que nos convence de que aquello que comemos mola mucho. Y por eso lo consumimos, aunque sepa a mierda y arrase con todo a su paso. La industria del libro funciona así, e imagino que el resto de industrias culturales no deben de ser muy distintas. Y lo hace no solo en referencia a las productoras: las grandes superficies también arrasan con el pequeño comercio de librerías con unos métodos muy serios de *lobby* y de reducción de precios y técnicas cercanas al chantaje denominadas «negociación de porcentajes».

Esa es la realidad de la cultura si la cruzamos con la mirada de clase.

Hay compañeras que optan por asegurarse un lugar en la Academia que debería garantizarles tiempo para escribir. Esa garantía de tiempo ya no funciona así, y la precarización en la Academia está a niveles que dan miedo (e invoco aquí, y a partir de aquí, a Remedios Zafra).

Y, aun así, no olvidemos que el acceso a la Academia no está al alcance de todo el mundo. Es necesario un capital económico que sostenga los largos años hasta alcanzar el puesto de trabajo y es necesario un capital cultural que contemple esa posibilidad con el que no todas crecemos. Y, aunque esos capitales no existiesen, es dramático para la cultura que su producción tenga que pagar semejante servitud a la institución que ha convertido el conocimiento, precisamente, en una cuestión de clase.

En definitiva, la gratuidad de los productos culturales repercute directamente en una exclusión de clase para la creación de esos productos culturales y en el monopolio de las grandes cadenas de producción, cuyos intereses tienen mucho más que ver con el

capitalismo que con la cultura.

Tenemos, por tanto, un debate de fondo: ¿queremos que todos los productos culturales que nos alimentan provengan de la burguesía? ¿Queremos un arte cuya única experiencia de opresión de clase sea inventada, o un arte que solo responda a los intereses del amo y se vea obligado a silenciar las cuestiones que realmente apuntan al amo?

Porque si queremos un ecosistema un poco más variado tendremos que apoyar económicamente a las pequeñas productoras de alimento y asegurarnos de que puedan seguir trabajando con un mínimo de independencia.

Performar pobre (y no serlo)

—¿Por qué hablas con él si es hijo de un cacique?... ¿Y yo me he hecho este traje nuevo para ver cómo hablas con él, que ni siquiera se ha afeitado la barba? ¿que ni siquiera se
ha puesto corbata?

Esta frase la dice Antonio, un pobre con maneras de pobre y con aspecto de pobre. Y hace referencia a Nino, un rico entre los pobres que tiene capital cultural porque ha estudiado, porque se ha politizado en círculos de la izquierda intelectual y porque ha heredado ese capital. Su padre, el cacique, es ferroviario, poeta y periodista en un barrio sin libros. Un imbécil.

La cámara va y viene entre Antonio y Nino. Antonio con un traje nuevo que se ve barato a pesar de ser carísimo para él, que le queda medio grande, medio torcido; Antonio con el pelo sin mucha gracia, así, medio repeinado con la raya al lado, pero ni largo ni corto; Antonio, obrero vestido de domingo como un obrero cuando se viste de domingo. Nino, con una camisa blanca, blanca de verdad, no blanquecina, sino blanca y buena, sin corbata, con el botón de arriba abierto, la piel morena de playa, no de andamio, el pelo brillante como le brilla a la gente acostumbrada a comer bien, a comer sano, y con el pelo lleno rizos que, aún despeina dos, quedan en su sitio, en su despeinado sitio. Porque Nino, cuando se corta el pelo, va a un lugar donde se lo cortan para que quede así. Hasta la guapura esa de Nino tiene marca de clase, porque la guapura es un ascensor social que se va acumulando generación a generación. Si eres rico, lo raro es ser

feo..., sin contar con todo lo demás: lo del gimnasio o las clases extraescolares de *ballet* o de vela o de esgrima o de hípica o de tenis desde que eres pequeño, y las cirugías estéticas desde que tienes edad para hacértelas.

Están de boda, una boda de barrio pobre en el Nápoles más pobre, en una serie basada en un libro de Elena Ferran te: *La amiga estupenda* .

Por supuesto, Nino está así, como compungido, porque, mientras la gente ordinaria se está divirtiendo, él está pensando en los problemas del mundo. Esa gente ordinaria es la que se enfrenta a los problemas cada día, son el cuerpo político en sí mismo y están, también, intensamente vigila dos y tutorizados en sus espacios de ocio por los y las con cienciadas de clase. Nino no se divierte porque la diversión la parece vulgar, le parece frívola. A él, con su vida de playas y libros y asambleas de izquierdas interminables .

Todas las piezas de la indumentaria (la corbata o su falta, el pelo, la barba) son una suerte de eufemismo. Antonio no intenta pasar por burgués poniéndose una corbata, sino que está vistiendo de acuerdo con su clase social y con su entorno en un código de boda. Va de obrero vestido de domingo. Nino, por su parte, no va desarreglado: va arreglado a la manera, también, de su clase social. Un burgués de izquierdas no se pone corbata para una boda. Lo que está haciendo Nino bajo ese supuesto desaliño es ostentación de clase. Si Antonio fuese a una boda pija vestido de obrero endomingado posiblemente se reirían de él, más aún que si fuese con ropa de trabajo. Si fuese, digo, con el pelo mal cortado y peinado cutre, y con un traje barato que le viene grande y le queda mal. Si fuese a una boda pija vestido de albañil, igual hasta caería bien la cosa: el folklore ese de la clase obrera, que siempre tiene su gracia. Esa nota de exotismo...

La protagonista de *Listas, guapas, limpias* de Anna Pa checo se enrolla con un personaje de clase alta que se mueve tranquilamente, junto con su hermana, por espacios antica pitalistas habitados por personas sin carencias materia les heredadas y sin un miedo heredado a la miseria. Sin humillación de clase y sin expectativas de clase ancladas en ellas. Y desde ahí, desde esa acumulación de capital, ha cen política para pobres.

> Pau vive en Les Corts y tiene una hermana llamada Julia que vive en una casa okupa en Vallcarca. Pau es el hermano menor. Habla un inglés perfecto (lo sé porque es capaz de ver series sin subtítulos), un francés notable y está aprendiendo alemán porque quiere irse a vivir a Berlín después del verano, cuando cumpla veinticinco. Tiene una

casa familiar en Mallorca porque algunos familiares suyos son de allí. Tapa la manzanita de Apple de su portátil Mac con una pegatina de Nick Cave en blanco y negro. Tiene una cuenta en Last.fm, Paugt 3 . [16]

Apropiación de clase

¿Cuál es el problema de habitar así, desde la apropiación, los espacios en tensión con la materialidad de la vida? Pues que tanto Nino como Pau como Julia piensan que la vida es lo suyo, y no se dan cuenta de que lo suyo es una vida de la hostia. Y que teorizan sin riesgo y pueden aplicar su teoría a la vida sin riesgo, y eso convierte tanto la teoría como su aplicación en un juego al que no pueden acceder las personas que sí tienen que asumir un riesgo para jugar. Julia no entiende por qué no okupa todo el mundo, por qué hay gente que se empecina en comprarse pisos de mierda con hipotecas de mierda, porque ella ni ha heredado el miedo a quedarse sin techo ni corre el riesgo efectivo de que eso suceda. Porque si la desalojan se puede ir a Les Corts, a la casa familiar. Cuando Pau habla de educación, porque Pau habla de todo todo el rato, se escandaliza por que las familias no se impliquen más en la educación (formal) de los hijos y lo dejen todo en manos del colegio. Porque Pau, como el político aquel, no tiene ni idea de que hay familias que no saben leer ni escribir, y que no solo no pueden involucrarse más en la educación formal de las criaturas, sino que están obligadas por el Estado a mandarlas a un lugar donde les van a enseñar que cultura es lo que les enseñan allí, y no lo que les enseñan en casa. Cuando Nino no se pone corbata no entiende que hay un esfuerzo de clase colectivo detrás de todas y cada una de las corbatas que se pone un pobre, porque la suya es una corbata de rico, que es otra cosa, aunque sea el mismo trozo de tela.

Así que el problema no es que Julia okupe. De hecho, está bastante bien que utilice su margen de posibilidad para hacerlo. Ni está mal que Pau se preocupe por la educación ni que Nino se pase una boda compungido. El problema surge cuando creen que sus soluciones son aplicables a todo el mundo y cuando sancionan a aquellas que no pueden aplicarlas, porque no pueden permitírselo ni a nivel material ni a nivel emocional ni a nivel colectivo. Porque sus condiciones materiales no se lo permiten o porque su construcción de subjetividad de clase no les permite hacer malabares tan a la ligera. Porque

entonces las soluciones políticas que proponen a los problemas de clase forman parte del problema de clase y conllevan incluso la expulsión simbólica del pensamiento político de clase.

Y porque, por los mismos mecanismos del clasismo, son los Ninos, los Paus y las Julias quienes acaban liderando los movimientos de emancipación de clase.

La contrahegemonía como misión civilizatoria

En lo real suceden muchas cosas de manera simultánea. Hay muchas capas. En lo simbólico, la época la enmarca quien la gana, porque ganarla es también adquirir el poder de la codificación y de la perdurabilidad del relato, el poder del habla que sí puede ser hablada, en términos de la Spivak.

El poder de definir incluye una forma de imposición del relato sobre aquello que Bordieu llama «los grupos dominados». Definir es convencer (por las malas... o por unas buenas, que son malas también, aunque lo parezcan menos) de que esa narrativa concreta es la única verdad. De que las cosas han sucedido así, y de que han sucedido así porque son así. De que esa verdad es la única correcta. La única justa. La única buena. Y es así como pasa a ser aceptada, incluso por aquellos grupos que salen perdiendo con esa verdad, que les va totalmente en contra, porque contribuye a su estado de dominación, de subordinación o a su desaparición colectiva.

Todos estos procesos han sido ampliamente explicados y desarrollados desde la perspectiva decolonial, señalando un proceso que se repite, en cuanto que método, de manera constante. Quien gana elimina todas las otras maneras de pensar que encuentra en su camino e implanta una forma de pensar el mundo. Una episteme.

Y, sin embargo, la verdad y la realidad pertenecen a esferas distintas.

Usando trucos de la tecnología del tiempo, los grupos poco intervenidos son tachados de «atrasados» por los que han ganado la época. Por los dueños del momento. Y ese concepto, el *atraso* , es el abracadabra para lanzar la misión civilizatoria. Porque la etiqueta *atraso* dentro de este marco de pensamiento universalista, de temporalidad lineal única y de construcción conceptual binaria (algo

existe en tanto que existe su opuesto) desactiva la posibilidad de la divergencia y activa la subalternidad. El grupo atrasado debe ser aleccionado, tutelado y acompañado hacia un futuro que no puede decidir por sí mismo en cuanto que grupo atrasado. El grupo atrasado, además, atrasa al conjunto, de manera que el paternalismo deriva en otras formas de violencia que se justifican a través del mismo esquema: al atrasar al conjunto están generando una violencia de la cual el grupo dominante tiene derecho a «defenderse».

Si nos referimos a esta forma de pensar como episteme es porque tiene la capacidad de inocularse incluso en grupos que no están de acuerdo o que no salen beneficiados con esta manera de pensar, con esta mira. Y, a pesar de ello, la incorporan.

En este marco de pensamiento, ¿cómo se entiende la disidencia? O, mejor, ¿qué se entiende por disidencia? Para tener ese estatus es necesario pertenecer al tiempo, o al post-tiempo, en una forma de existencia de vanguardia. Pero no al pre-tiempo. Y lo único que escapa a la esfera del atraso son aquellas formas que reconocen la hegemonía y, desde ese reconocimiento, la cuestionan. Es decir, que se construyen de manera contrahegemónica, un término autoexplicativo. Todo lo demás se considera atraso en sus diferentes formas, como el bigote de mi tía Erundina.

Apunto también que hay un componente de lejanía que facilita la exotización de formas no hegemónicas fácilmente reivindicables, pues esa misma lejanía en el espacio o en el tiempo permite apropiarse de ellas sin modificación alguna en el plano real, y sin peligro de réplica alguna. Permite instrumentalizarlas e incorporarlas como elementos decorativos no contaminantes. Cuando esa lejanía deviene cercana, aparece de nuevo el espectro del atraso, porque el mito es incompatible con la cercanía y la diferencia es más cómoda de sostener en el eslogan que en el cuerpo social.

Ese reconocimiento de la disconformidad —únicamente cuando está construida a partir de lo hegemónico— es una forma de reafirmación de lo hegemónico que se convierte en la referencia única, también para imaginar variables.

Así, cuando escribimos, hablamos, damos talleres, hacemos películas, elaboramos teorías, memes, *flashmobs* , canciones, camisetas sobre las formas disidentes dentro del sistema atendiendo solo a las propuestas contrahegemónicas como únicas, y entendiéndolas como universales (y como superiores), estamos disciplinando en esa misma hegemonía. La de estar afirmando: esta es la disidencia y esto es la

norma. Y aquí os las presentamos.

Y es así como la contrahegemonía deviene una misión civilizatoria, y contribuye a afirmar la norma al tiempo que la cuestiona.

«Muchas de las mujeres inmigrantes a las que entrevisté hablaban de su necesidad de ajustarse a las normas sociales (como madres, esposas o hijas) como una forma de "supervivencia" y contaban que tenían que silenciar los rasgos de sus identidades que, antes de que inmigraran, expresaban libremente, para así poder encajar en la sociedad. Por ejemplo, para las mujeres chinas es costumbre mantener su apellido al casarse, sin embargo, la sociedad británica presupone que las mujeres (especialmente las chinas, quienes son vistas como mujeres sumisas) adopten el apellido de sus maridos. Así, algunas mujeres chinas que quieren evitar el "estigma" de la cohabitación que implica tener un apellido diferente al de su marido sienten la necesidad de ajustarse a las costumbres occidentales y de abandonar el suyo propio».

Traición de clase

Releo a Owen Jones, y veo que el libro comienza con una escena parecida a con la que arranca este libro: una reunión de amigos donde abundan las bromas sobre los canis y las chonis. Cuando leí a Jones por primera vez asumí —¡qué cosas!— que debía de ser de los míos. Pero no. O no en esos términos, si pongo en la clase el foco de la pertenencia común. Leo en diagonal dos datos en su biografía: su madre era profesora en la universidad y él se define como descendiente de cuatro generaciones de socialistas. Lo primero que pienso es que su madre sabía leer. Y ya me aparto, porque ahí hay un abismo. *Su madre sabe leer* es la línea de corte a partir de la que me da casi igual que trabaje de profesora en la universidad, de médica, de taxista, de astrónoma o de dependienta en una tienda de cachivaches. Su madre sabe leer y él tiene memoria familiar de al menos cuatro generaciones. Cuatro. Puede que incluso tenga fotos de sus antepasados o el retrato de la bisabuela colgado en el comedor de alguna tía; quizá nadie le haga demasiado caso, pero que allí está, dándote consistencia, pertenencia.

Me descubro (a menudo) haciendo esto: leo algo que me interesa, observo la foto de la persona que lo ha escrito, miro sus notas biográficas. Busco si viene de donde vengo yo, sin duda para reforzar algo en mí.

Cuando las notas biográficas no hacen referencia a la familia directa es porque no hay nada que se considere relevante. Nunca se dice «hija de una mujer que no quería tener criaturas y, aun así, tuvo dos y apechugó con ellas lo mejor que pudo» o «hija de una mujer que no sabía leer, migró a un país extranjero y sacó a toda su estirpe de la miseria».

Las que no tenemos riquezas que mostrar en los parámetros del capital económico, cultural o social, callamos. Y hacemos que la riqueza se convierta en lo único que existe: todo lo demás deviene un

vacío donde se pierde la memoria de nuestra clase.

Conocí a mis abuelos, pero de sus padres y madres ya no sé ni el nombre de pila. Se han ido perdiendo las historias en la oralidad interrumpida por la diáspora. Porque la familia se vuelve pequeña con las migraciones y los desplazamientos, se va reduciendo al núcleo, y el entorno no sabe nada de ti, las vecinas no pueden contarte, no hay restos de tu historia en el paisaje, ni en las calles, ni en los edificios, «que mira mi bisabuela nació aquí o tú debes de ser la nieta de fulanita, que era hija de tal»... Todo eso no existe: hay que hacerse un cuerpo nuevo, comenzarlo de cero. Y vas caminando por la calle, entre gente que tiene cuerpos asentados por generaciones y tú te tambaleas en presencia de tanta concreción.

Lo único que ha perdurado para llegar hasta mí es la pandemia de 1918, en la que murieron mis bisabuelos, sus hermanas y hermanos, sus primas, sus tíos, todo el mundo. Quedó aquel que sería mi abuelo materno, Juanito, al que toda su vida llamaron por el diminutivo porque tenía seis años cuando se hizo adulto de repente. Sobrevivió trocando trabajo por techo; creció durmiendo en los corrales de los vecinos, entre los animales, sobre el estiércol. La memoria de mi familia acaba allá: nacemos donde murieron. No tengo grandes gestas de las que sentirme heredera, más allá de la pura supervivencia a esa miseria férrea.

Dice Yásnaya Aguilar Gil que todo el mundo se lamen-ta de que una persona no sepa leer, pero que nadie lamenta que otro tipo de conocimientos, como el de la tradición oral, estén desapareciendo [17] .

Mi madre fue la segunda de nueve criaturas, y la primera en emigrar a París desde una aldea de la Galicia sin mar. La aldea era un grupo de casas sin nada más: ni carretera, ni escuela, ni otro centro social que una ermita con un cura rotativo, que pasaba por allí de vez en cuando. A nuestra aldea no llegó la televisión hasta bien entrados los años 9 0 del siglo xx . Tampoco llegaba la radio: no había antena. Si hubiesen llegado los periódicos nadie los hubiese podido leer, porque nadie sabía. Nadie tenía una fecha de nacimiento clara, y las criaturas se registraban cuando algún vecino iba a la capital y llevaba de paso el encargo de apuntar a quien hubiese nacido en la aldea desde la última vez que alguien pasó por el registro. Los apellidos también bailaban porque el tal vecino encargado de ir al registro hacía lo que podía y ya bastante tenía con lo suyo. A veces bailaban los nombres de pila y las criaturas acababan registradas con otro nombre. Cuando mis abuelxs y sus vecinas y vecinos llegaron a la edad de

jubilarse, conseguir los papeles fue una odisea porque la línea de su nombre y su origen se perdía de repente: no se llamaban como pensábamos que se llamaban, ni estaban inscritos en el año que suponíamos [18] .

Mi madre siempre hablaba del hambre, de la miseria, de no tener techo, del terror ese incrustado al saber que tu supervivencia no está garantizada, que tu margen de error en la vida es muy pequeño.

Nuestra supervivencia, la supervivencia de las que venimos de pobres, nace del esfuerzo colectivo por sobrevivir, por dar a la siguiente generación una patada en el culo que nos aleje lo máximo posible de la línea de la miseria, por darnos las herramientas para salir adelante. Y entre esas herramientas está la de dotarnos de una cultura reglada que propicie nuestro acceso al capital económico. Alcanzar los títulos académicos como adquirir los idiomas importantes y alejarnos de las lenguas inútiles, aquellas que solo sirven para pedir cobijo en el corral de la vecina, entre el estiércol, pero que no sirven para conseguir un buen trabajo que te permita comprarte tu techo y que nadie te lo pueda quitar. Pero los títulos académicos, los idiomas importantes y los trabajos bien pagados, traen consigo la renuncia a los acentos, a los dejes, a la lengua «mal hablada», a la ropa vieja pero cómoda, a la libertad del cuerpo para engordar, para llenarse de pelos en las piernas y de bigotes en la cara, para envejecer, para oler a sudor, para comer con gusto hasta llenarte y más allá. Los títulos académicos traen consigo una narrativa de la historia que nos habló de civilización, de progreso y de atraso, de barbarie, que marcó la miseria del sistema como una vergüenza nuestra, esa gente atrasada que vivía entre el ganado, en esos lugares en los que nunca nacieron reyes ni héroes ni líderes de izquierda ni grandes sindicalistas ni Newtons ni Platones ni Virginias Woolf ni Kants ni Foucaults ni Dostoyevskis ni *ballets* nacionales ni nada que hubiese aportado al mundo nada o al menos nada que valiese la pena recordar. Los títulos académicos también traen consigo palabras correctas e incorrectas, palabras que existen y palabras que no, aunque de toda la vida se hayan usado en tu casa y funcionen mejor que cualquier nueva palabra que solo entenderás tú. Traen también los temas que son trascendentes y los que no, que ni siquiera son temas intrascendentes porque ni existen, porque no llegan a ser. Los trascendentes, dicen, son aquellos que hablan del para fuera, de lo público, de lo grande, de lo nacional, del Estado, de las grandes batallas, de las luchas, de las barricadas, de los altavoces.

Y traen consigo, claro, una forma de mirar el mundo.

Un disciplinamiento, un marco desde el que mirar, un marco que señala la norma y que nos permite ver, a lo sumo, aquello que, dando la norma por buena, la transgrede. Porque fuera no vemos nada.

Mi tía Erundina siempre tuvo bigote, pero yo no le daba importancia, pues me parecía una representación del cuer po *atrasada* , poco *civilizada* ; para mí no tenía significado po líti co (ni relevancia alguna) que una mujer de una aldea sin luz ni televisión no entendiera que las mujeres modernas, refinadas, cultas nos depilamos. Pero, cuando otras muje res modernas, refinadas, cultas dejaron de depilarse y lo llamaron liberación, dejé de hacerlo yo también. Y, sí, me sentí liberada. Lo que no entendí fue que el cuerpo liberado de esa imposición estética, de esa imposición de género, era un cuerpo conocido por mí, anterior a la norma, del que no supe aprender nada.

Con la adquisición de capital cultural, pues, nos pusimos a hablar distinto —a hablar correcto—, a vestir distinto —a vestir moderno—, a peinarnos de mil maneras, —pero a peinarnos, al fin y al cabo—.

El capital cultural nos ha transformado mucho más de lo que nos transforma el capital económico. Porque puedes tener dinero y seguir siendo una mujer de barrio. Pero no basta con tener capital cultural: tienes que aparentarlo. Y arrasa con todo: es una forma de pensar, claro, de moverte, de caminar, de sentarte, de sonreír o de no hacerlo; es una forma de follar y un con quién debes follar, quién te gusta y quién jamás, es un si me escribes con faltas de ortografía en la app de ligue te bloqueo, es un no voy a ligar contigo porque este deje que tienes al hablar, esta cosa, estos temas no me ponen; es la ropa, es la comida, son los gustos musicales, son los barrios por los que te mueves, es todo. El capital cultural no se adquiere, te secuestra. Y acaba contigo.

Así, ese esfuerzo colectivo por sacarnos de la zona de miseria, por darnos las herramientas para la supervivencia, ha devenido, desgraciadamente, una forma radical de destrucción de la conciencia de clase.

Los trabajadores son desviados de su meta revolucionaria. Incluso se ha proyectado su declive como clase: consumidores de productos, propietarios de viviendas. Disponen de la posibilidad de que, por primera vez, sus hijos e hijas quizás no tengan que enfrentarse a los mismos trabajos agotadores que ellos. La clase se convierte en un lugar que se quiere abandonar. ¿Por qué razón no van a querer abandonarla? ¿Por qué han de volver a intentarlo, tras tragarse tantas derrotas?

Workers are deviated from their revolutionary objective.

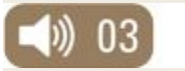
María Ruido

INTERLUDIO

Carmen, que le decía a Eva 17:29
estoy escribiendo un libro 17:29
capital cultural 17:30
hablamos como esnobs 17:30
vuestro congreso 17:30
aprendí allí 17:31
¿hacemos un Skipe o unos audios y me cuentas? 17:31
0:22 17:33
0:14 17:34
0:12 17:36
0:24 17:38
0:23 17:34

Efectivamente nuestro congreso no es un congreso más, es un congreso de mujeres gitanas y en él no se iba a vetar ni se iban a utilizar las mismas estrategias de las payas en otros congresos, como es la de utilizar todas esas palabras nuevas, todas esas palabras que van surgiendo, y hablar desde la posición de intelectual o experta como «por encima de». Ahí tanto ponentes, como aforo, como participantes... estamos de tú a tú, de igual a igual. Por eso la necesidad de utilizar un lenguaje claro, directo y en el que todas y todos estemos incluidos y nos entendamos perfectamente.

Y porque al final si tienes una visión más amplia de llegar a todo el mundo por igual la forma más correcta es llegar de la forma más sencilla y con el vocabulario más sencillo y más claro. Ese vocabulario o ese tecnicismo al final lo que hacen es dejar a otros fuera de ese mensaje. Es un clasismo que al final expulsa a otras personas por no tener ese lenguaje.



Y, de hecho, al final esa norma, ese lenguaje, se nos ha impuesto, porque hemos perdido nuestro propio idioma. Si también perdemos las pocas estrategias que tenemos para conservar y para mantenernos en nuestra filosofía y en nuestra historia de vida como gitanos..., esos instrumentos lo que pretenden es colonizar.

Porq ue además esa colonización la hemos rechazado de plano, si bien es cierto que siempre está presente en todos los espacios, pero nosotras no nos hemos dejado colonizar. Pero ese proceso de colonización se lleva haciendo con el pueblo gitano durante más de 600 años. Vete a la Academia, fórmate, prepárate y así te parecerás más a los payos, tendrás más educación, tendrás más estatus, ¿sabes? Como que los estudios te dan otros estatus, que es el que tienen la mayoría de los payos, que han pasado la mayoría por la universidad.

Creo que tiene que ver con toda la trayectoria de resistencia del pueblo gitano ante todas esas leyes antigitanas, esa resistencia que tenemos como estrategia. Y por otro lado, tiene que ver con las estructuras, porque no hemos participa do jamás en la vida, ni en su diseño ni en su ejecución ni en su implantación, no nos han tenido en cuenta. Y además en esa estructura las gitanas están muy poco visibilizadas. Esas estructuras son racistas y expulsan de alguna manera. Hemos formado parte de esos espacios como necesidad de poder mejorar en la vida pero no como un espacio que sea propio, que sea nuestro, porque no estamos en esos espacios viviendo y compartiendo. Simplemente vamos, tomamos la formación que tengamos que tomar y ya está. Al contrario, nos repercute negativamente porque hay todo un racismo, entonces esos espacios académicos no nos sirven. Si tú quieres saber algo más de la historia y demás, tienes que hacerlo por tu cuenta.

¿Por qué en el congreso no se utilizó ese lenguaje? Porque esas estructuras no nos representan ni nos sirven luego en tu vida cotidiana. Hay pocas mujeres que hayan llegado a la universidad y no son suficientes. ¿Cómo vamos a utilizar un lenguaje que no es el nuestro y para la mayoría es bastante incomprensible? Por ejemplo, extractivismo, se puede decir de muchas maneras, con muchos tecnicismos, pero la verdad que significa 'robar'. Entonces, a veces, parece que tienes que usar esos tecnicismos para darte de mujer estudiada, de más inteligente, de más lista, de determinado estatus... Eso a nosotras no nos cala porque no va con nosotras pertenecer a eso, lucirnos para ser determinado estatus; para la población

gitana no es importante que hables con tecnicismos, eso no te hace más lista. Si usas eso en un foro donde la mayoría no están formados, eres como gilipollas, no sé si me estoy explicando...

¿Por qué no han calado en nosotras? Porque en mi vida diaria, la base no utiliza esos tecnicismos ni esos adornos para decir claramente lo que hay. Es como cualquier otro término... Puedes utilizar muchísimas palabras muy largas, pero al final con una sola se puede decir y se puede decir claramente.

La gran mayoría de mujeres gitanas no pertenecemos a esos espacios, así que, si haces un congreso donde la mayoría, que puede ser la mitad, sí que hayan ido a la universidad y la otra mitad no, no podemos utilizar esos tecnicismos o ese vocabulario. Ese vocabulario claro que hay que utilizarlo y hay que conocerlo; para que los payos de alguna manera empiecen a situarte en un diálogo de tú a tú tienes que hablar con esos tecnicismos, con esos adornos para que al final pues los payos se crean que efectivamente «esta no es analfabeta», pero realmente ese lucirse o ese presumir de tu formación, bah, con la población gitana qué vas a presumir de eso: puedes presumir de tu familia, de sus valores, de cómo son..., pero que hayas estudiado, pues te va a dejar que vivas mejor, porque supuestamente tendrás más posibilidades de trabajo; pero al final de cuentas todos sabemos que estudies o no estudies hay una serie de barreras por el hecho de ser gitano. Además, que nosotras tenemos el conocimiento de que las mujeres más sabias, las mujeres con más experiencia, las mujeres con más resistencia precisamente no son aquellas que han pasado por la academia.

El espacio más importante no es la academia. El espacio más importante para nosotras, la herencia, donde aprendes, donde recibes toda esa sabiduría realmente es en la casa, no en la academia.

No sé, yo creo que fundamentalmente no somos parte de esa élite ni de ese estatus, no formamos parte de ello, aunque pasemos por ahí, porque no es un espacio seguro... Un espacio seguro es tu casa, no es la academia .

Además, hay mucho lenguaje técnico que es racista, discriminador. En ese lenguaje siempre está la palabra colectivo: el colectivo gitano, el colectivo de mujeres gitanas... No somos un colectivo... A veces usan tecnicismos que discriminan y que su significado no se corresponde. Personas vulnerables, feminismos de los márgenes.... Al final es todo un lenguaje racista que se basa en definirnos a nosotras desde la perspectiva paya. Todo ese lenguaje hay que resignificarlo para que no sea racista, para que no sea discriminatorio, para que no sea peyorativo...

Y lo cierto es que yo considero que expresarte de una forma adecuada, tener un vocabulario amplio, tener ese aprendizaje de oratoria y demás, no está vinculado con esos tecnicismos ni con un pasar por la universidad ni tener títulos y demás. El pueblo gitano

siempre ha sido muy autodidacta y, a día de hoy, te puedes encontrar predicadores o predicadoras con todos esos dones que no han pasado por ninguna universidad ni utilizan todos esos tecnicismos. Pues lo han hecho a través de aprender ellos mismos por su cuenta: analizando, investigando, profundizando, leyendo, etcétera, etcétera, de una forma autodidacta.

QUIÉN: Carmen Fernández
de la Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad
DÓNDE: Primer Congreso de Feminismo Romaní, Madrid
CUÁNDO: noviembre de 2017

SEGUNDA PARTE:

LENGUAJE, GÉNERO Y (SEMIO)CAPITALISMO

¿Incluir qué, quién y dónde?

Cleopatra: I commanded an army
against my brother
Historians: Cleopatra was sexy
Cleopatra: Egypt was stable and
prosperous under my rule
Historians: SO sexy!!!
Cleopatra: I SPOKE NINE
LANGUAGES
Historians: S-E-X-Y

Anne Thériault

TRADUCCIÓN:
Cleopatra: Capitaneé un ejército
en contra de mi hermano
Historiadores: Cleopatra era sexi
Cleopatra: Egipto fue próspero y
estable durante mi reinado
Historiadores: ¡¡¡Súpersexi!!!
Cleopatra: HABLABA NUEVE IDIOMAS
Historiadores: S-E-X-I

Empezamos así:

> «El semiocapitalismo es el modo de producción en el cual la acumulación de capital se hace esencialmente por medio de una producción y una acumulación de signos: bienes inmateriales que actúan sobre la mente colectiva, sobre la atención, la imaginación y el psiquismo social» [19] .

Franco «Bifo» Berardi afirma que habitamos aquello que él denomina semiocapitalismo, que es la forma contemporánea que toma el capitalismo. Según su perspectiva, el principal producto que precisa el sistema para sustentarse (en una deriva de crecimiento que supera ampliamente la dimensión material), así como el principal producto que debemos proporcionarle (en cuanto que vida-en-producción que somos), ya no es material sino simbólico. El producto es lo que circula a modo de información, es lo que se comparte en redes, es las relaciones que esas comparticiones generan, es el lenguaje, las palabras, los memes que en algún momento estuvieron ligados a algo material pero que ya no: esa parte material ya no es siquiera necesaria para el sistema. Solo es necesaria la imagen, la representación.

El semiocapitalismo es la actualización de aquello que Debord apuntaba en su obra *La sociedad del espectáculo* , hace más de cincuenta años: «Toda la vida de las sociedades en que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos* . Todo lo que antes era vivido directamente se ha alejado en una representación». Debord llega a sus conclusiones a través de un análisis marxista de la producción de significado dentro del capitalismo o, también, a través del análisis

marxista de la producción de significado como mecanismo capitalista, en el contexto de la irrupción del cine industrial y de la publicidad. Tres años antes, en 1963, Betty Friedan publicaba en Estados Unidos *La mística de la feminidad* , una obra capital en la que analizaba, a través del género, un malestar cercano al malestar expresado por Debord: el de la vida que se aleja de la vida. El de la vida con apariencia de vida. Para Debord, el espectáculo es la principal producción de la sociedad. O de un tipo de sociedad, al menos.

Su análisis muestra el camino de lo que vendrá: la irrupción de las redes sociales, la hiperconectividad y que Remedios Zafra denominará identidades en comparecencia: «Multitudes de personas solas y unidas por ojos que nos hacen sentir conectados y entretenidos en pantallas que tejen una nueva idea de *lo real* » [20] .

El mirar que nos convierte en espectadorxs de productos del capital es un mirar como trabajo [21] (que no empleo) necesario para ese capital; con la llegada de la interactividad, tan deseada como proceso emancipatorio de la expectación «pasiva» (que nunca fue tal cosa), el mirar conlleva la obligación de ser mirado para poder mirar y, por tanto, la obligación de producir productos mirables para mantener esa existencia *onlin e* : la existencia humana Tamagotchi. En la era del capital digital es necesario producir capital digitalizable, imágenes, memes, ideas, discursos, eslogans, palabras, conceptos, signos, que ya no serán monetizables sino remunerados con existencia.

Ingrid Guardiola nos invita a releer a Debord en estos términos:

> El capitalismo actual, que podemos llamar cognitivo, semiocapitalismo o capitalismo psíquico, extrae valor de toda esta producción semántica traduciendo los signos a datos que son acumulados, interpretados y vendidos. La participación colectiva gestionada desde las principales em presas de plataformas (Google, Facebook, Amazon, Airbnb) deviene, entonces, un arma de doble filo que siempre beneficia al patrón: por un lado, permite expresarse a uno mismo como mecanismo de liberación psíquica momentánea y, por el otro, hace de la expresión un mecanismo de acumulación capitalista. Pasamos de la libertad de consumo a la libertad de expresión, haciendo de ella, otrora un elemento revolucionario o de transformación social, una estrategia de rendimiento capitalista [22] .

Este es el terreno de juego en el que se desarrolla la partida (la batalla) del lenguaje inclusivo/de género. Un terreno donde el capitalismo produce principalmente palabras, conceptos, donde las plataformas de expresión son empresas privadas alimentadas por nuestras comparecencias y donde hay un juego perverso entre la propia voz y el marco de significado, que ya no solo lo pone el

entorno, sino que lo pone el algoritmo.

Cuando pensamos el lenguaje inclusivo/de género no estamos fuera de ese sistema: estamos, desgraciadamente, tan dentro como cualquier otro grupo, idea o colectivo. Y estamos específicamente dentro en cuanto que el debate sobre el lenguaje inclusivo/de género se inscribe en formas de lenguaje refinadas, metidas de lleno en la modernidad y como resultado de ellas.

El lenguaje como trabajo

> «El lenguaje es mucho más jodido que inclusivo».
> Andrea Beltramo, en conversación privada

Analizar el lenguaje dentro del sistema-mundo, que diría Ramón Grosfoguel, y, específicamente, hacerlo dentro del capitalismo como sistema de relaciones nos invita a analizarlo en términos de trabajo (que no empleo) y a analizar los intercambios lingüísticos en términos de mercado. Así lo hizo en 1968 Ferruccio Rossi-Landi bajo el explícito título de «El lenguaje como trabajo y como mercado», donde atraviesa las cuestiones lingüísticas con las cuestiones que operan en cualquier intercambio dentro del capital: inflación, alienación, plusvalía, acumulación..., todos ellos conceptos que arrojan nueva luz sobre formas disidentes de lenguaje y de codificación lingüística, y que nos permiten aplazar un instante las perspectivas habituales para observarlo, el lenguaje, bajo el prisma de las derivas del poder y la acumulación.

> El dinero y el lenguaje tiene algo en común: no son nada y mueven todo [23] .

Las denominaciones de *lenguaje inclusivo* , *lenguaje igualitario* y *lenguaje de género* tienen genealogías distintas que apuntan, sin embargo, a problemáticas cercanas resueltas desde perspectivas diversas (y, en ocasiones, confrontadas). Aunque por su genealogía debería sentirme cercana al término *lenguaje inclusivo* que desborda el género y desborda claramente el género binario, hay algo que me inquieta en el término inclusión por varias razones: por la irreductibilidad de la inclusión en el discurso a cuestiones de palabras, de lengua o incluso de lenguaje como ya he señalado, y también por la

deseabilidad respecto al centro de poder que impregna la palabra *inclusión* . Inclusión dónde y por qué y para qué.

El lenguaje no se hace inclusivo ni se hace igualitario modificando el género de las palabras ni generando listados de identidades que serán nombradas por los mismos cuerpos enunciadores de siempre ni por sus discípulxs ni aspirantxs. Circulaba hace unos años por Barcelona un profesor universitario (feminista y de bastante éxito) que iniciaba sus conferencias enseñando una pantalla llena de pins de solapa (el pin mujer, el pin negritud, el pin diversidad fun cional, el pin pobreza) que usaba para ironizar sobre la imposibilidad de hablar si no perteneces a esos grupos (y no tienes, en consecuencia, esos pins). El conocimiento situado de Haraway y el lugar de enunciación de Mignolo, que es a lo que remitía con esa broma sin gracia alguna, no tienen que ver con los temas que abordas, sino con el lugar social y epistémico desde el cual los abordas. El lugar de enunciación tampoco tiene que ver con una enumeración de categorías identitarias al inicio de un discurso o de un *paper* , casi a modo de confesión, sino con las consecuencias que todo ello tendrá en la elaboración del discurso.

Por todo ello yo me voy a referir en este texto en concreto a lenguaje y género para analizar cuál es la relación entre los usos de la lengua y las violencias asociadas a esta categoría de análisis.

Género y accidentes (también gramaticales)

El malestar entre el lenguaje normativo y la emancipación de género no pertenece al campo de la lingüística, sino al campo de la política. Y no puede resolverse lingüísticamente, apelando a la corrección de la lengua o a sus derivas normativistas. De hecho, la discusión en esos términos es irresoluble. Además, la discusión en esos parámetros forma parte del propio malestar, que se instala en dos dimensiones: la sustracción de la lengua, arrancada de les hablantes en favor de las instituciones, y la disconformidad respecto a la realidad que el lenguaje narra.

A nivel lingüístico, la cosa parece clara: el género es un accidente gramatical (y me parece hasta irónicamente poética la denominación) como lo es el número, el tiempo, el modo y hasta el caso si se declina. Que haya un accidente gramatical que coincida con el accidente social

que es el género es una circunstancia bastante aleatoria y, en todo caso, propicia para generar disrupciones que señalen el malestar. La existencia del género gramatical no es el reflejo directo del sexismo en la sociedad y la cuestión no funciona con tanta literalidad. Lo que sí es un reflejo claro del sexismo es la maldita resistencia a mover y desnormativizar precisamente el género gramatical. La ofensa y el escándalo que genera decir «cuerpas» en lugar de «cuerpos» es sexista: que la palabra «cuerpo» sea gramaticalmente masculina es un azar derivativo y prueba de ello es que idiomas con orígenes comunes y cercanía geográfica, como el castellano y el *català* han desarrollado términos de género distinto para denominar lo mismo, como *atún* , masculino en castellano, que es *tonyina* , femenino en *català* (sea finalmente el animal un ejemplar macho o hembra). En *galego* , por ejemplo, se usa el femenino *equipa* , y su equivalente en castellano es *equipo* , y en *català* , *equip* , masculino en estas dos lenguas. *Olor* , por poner un ejemplo menos generizado aún, es femenino en *català* , *la olor* , y masculino en *galego* , *o cheiro* .

La fantasía de que son las palabras las que contienen el sexismo en su construcción gramatical me parece una trampa peligrosa en cuanto que deriva en creer que lenguas con menos o más incidencia del género gramatical señalan sociedades menos o más sexistas; y deriva también en creer que las palabras están libres de otros ejes, como son el racismo o el clasismo, porque no coinciden con ningún accidente gramatical.

Otra cosa es que, si viviésemos en entornos no sexistas, hace ya mucho que estaríamos haciendo con el género, también gramatical, lo que nos diese la gana sin tener instituciones que nos impidiesen apropiarnos de ello. Porque detrás de la defensa de la corrección de la lengua frente a las necesidades de sus hablantes, ahí sí hay patriarcado. Patriarcado, colonialidad, racismo, clasismo y capital. Mucho capital.

Retomando a Rossi-Landi, de la misma manera que la persona artesana quedaba convertida en obrera al perder el control de los medios de producción, el control de la cadena que se sostiene sobre su trabajo, pero de la cual ya no es dueña, así también les obreres lingüístiques sostenemos el lenguaje usándolo y, sin embargo, ya no tenemos poder de decisión alguno sobre el lenguaje, cuyos usos no normativos pasan a ser incorrectos..., si bien yo prefiero decir ilegales.

Este distanciamiento entre la producción y el control de los medios de producción remite al proceso de alienación definida por el

marxismo y que Rossi-Landi denominará, de manera aplicada, «alienación lingüística» [24] .

> Si alguien va por el campo, ve una hierba, consulta un libro de botánica y no viene, no se le ocurre decir que esa hierba no existe, sino que esa hierba no está en su libro de botánica. Nadie puede decir a un hispanoparlante «esta palabra no existe». Se puede decir que no está en el diccionario..., pero la culpa no la tengo yo por usar la palabra, sino el diccionario por no reflejar bien el léxico. Mucha gente cree que el diccionario de la RAE es como los mandamientos de la ley mosaica y que si los incumples vas al infierno [25] .

Esta es la lógica recurrente de la delegación de la gestión de la vida en favor de las instituciones: del mismo modo que no somos dueñas de nuestro cuerpo, ni lo somos de nuestras vidas, como muestran las leyes contra la eutanasia, tampoco somos dueñas de la lengua que hablamos y solo podemos usarla bajo tutela. La misma comunidad de hablantes domesticada se encargará, a lo panóptico, de vigilarnos y penalizarnos inmediatamente ante cualquier salida de tono, señalando con fiereza las faltas de ortografía o el uso de palabras *inexistentes* . Una penalización con clara marca de clase y de racialización cuando en ese hablar ilegal se mezcla la cuestión de los acentos indeseables: la diferencia entre hablar castellano con acento marroquí a hablarlo con acento inglés.

Este es, también, el imaginario aristotélico de la lengua en su esencia inalterable enfrentada a la lengua como existencia concreta a través de nuestro cuerpo. Con las instituciones preservando esa esencia, o modificándola, todo sea dicho, cuando les conviene.

En el caso de las lenguas pequeñas, que no menores, que compiten por el espacio con lenguas mayores en número de hablantes y recursos económicos en un contexto global y productivista, el discurso de proteger la lengua para que no desaparezca genera situaciones dispares. Y merece la pena estar atentas, por un lado, a que la defensa de la lengua no sea una excusa para delimitar la pertenencia ni para generar nuevas subalternidades, y, por otro, tratar de pensar más allá de las herramientas del amo, parafraseando a Audre Lorde, para encontrar vías de salvación que no pasen por la esterilización de la lengua a través de su congelación. Lo que se salva a través de procesos de institucionalización ya no es la lengua, despojada de su vibrante plasticidad, sino una carcasa estéril que remite a otras cuestiones y que la deja reducida a un producto más. A un producto cualquiera.

—Y en 1969 el hombre llegó a la Luna.
—¡Eh, eh! ¡No todos los hombres!
Enzo Vizcaíno

En la cuestión del masculino como genérico o más explícitamente, en la batalla por desbancar el masculino como genérico hay dos líneas a tener en cuenta. Una es el masculino, la representación de lo masculino como neutro, del que nos dicen que en cuanto que neutro puede representar a todos los géneros. Ese genérico alimenta la idea de la masculinidad como objetiva, natural, efectivamente neutra, y todo lo demás como connotado, artificial y producido.

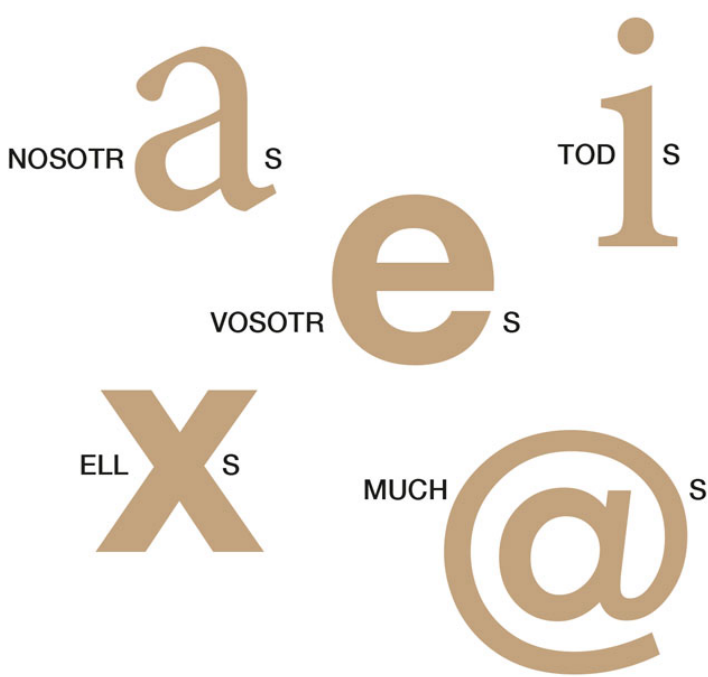
Es un arma de doble filo, porque el masculino como neutro también construye la neutralidad como masculina y la feminidad como connotada. Es decir: el masculino como neutro también tiñe lo neutro de masculinidad.

Dentro del sistema sexo-género binario en el que nos movemos por desgracia la mayoría de nosotres, estemos conformes o no, en cuanto que sistema disciplinario y colonial, solo existen dos fórmulas: masculino y femenino. No es que lo masculino y lo femenino tengan características concretas, sino que todas las características posibles están encuadradas dentro del binomio masculino-femenino. Cualquier otra posibilidad viene enfangada por este encuadre: mezclar elementos, subvertirlos, darles vuelta, negarlos..., esos dos polos son la referencia de anclaje, tal vez no personal, pero sistémica. Por eso el sistema es un sistema y no una práctica, no una opción. Y por eso es binario.

Céline Dion, la cantante, tiene una marca de ropa infan-til llamada Celinununu. La publicita como si fuese una acción activista, para cambiar el mundo a través de una ropa muy cara de género neutro. Pero no es neutra. Es ropa tradicionalmente masculina: colores neutros en la gama de los grises, sudaderas, chándals y muchos

pantalones. Las personitas que modelan solo tienen una marca que podría ser de género: el peinado. No asumo el género de nadie por el peinado, pero curiosamente la ropa la llevan indistintamente personitas de pelo corto y personitas con moños y coletas menos en la sección de vestidos, donde no hay nadie de pelo corto.

Esta misma dinámica se reproduce constantemente en las colecciones de ropa de género neutro: desaparecen las faldas, los tules, los colores brillantes y todo pasa a ser mas-culino. Es decir, neutro.



La otra cuestión del masculino genérico que se nos escapa más a menudo es la cuestión de la posibilidad genérica. No es solo que se le atribuya neutralidad al masculino, es también la idea de que una sola forma represente a todas, de que haya un universal, y es la búsqueda de ese universal. Y la disputa por hallar la fórmula que nos represente a todas (sea la - *a* , la - *e* , la - *i* , la - *x* , la - @ , el desboblamiento o cualquier otra) es nefasta, pues sigue incidiendo en la idea de la representación universal y sigue confundiendo la enunciación con la enumeración, el catálogo.

No solo no existe un lenguaje de género perfecto que nos represente a todes, es que no puede haberlo, no deseamos que exista. Esa búsqueda angustiosa de la solución que resuelva el conflicto viene influenciada por el signo de los tiempos y las nuevas utopías (capitalistas) de futuro. Así lo apunta Marina Garcés:

> Tal como lo define, entre otros, Evgeny Morozov, el solucionismo es la ideología que legitima y sanciona las aspiraciones de abordar cualquier situación social compleja a partir de problemas de definición clara y soluciones definitivas. Nacido en el ámbito del urbanismo y desarrollado ideológicamente en Silicon Valley, el término *solucionismo* tiene su propia utopía: la de transportar a la humanidad a un mundo sin problemas [26] .

Lo que hacemos al hablar en femenino, en neutro, duplicando o utilizando cualquier otra fórmula, no es resolver sino mostrar el desasosiego, desnaturalizar, generar ruido, propiciar un desplazamiento, intervenirlo. Una metáfora que nos vuelve a situar, precisamente, en la dimensión alegórica del lenguaje. Y que nos devuelve la potestad sobre nuestra lengua a través de la tensión de sus usos ilegales.

Cuando hablamos con la *-a* , como cuando lo hacemos con la *-e* , somos las obreras del lenguaje asaltando la fábrica del patrón para colectivizarla. Pero, si una de esas opciones está soñando con sustituir al patrón, no tiene sentido ni emprender la lucha. Porque el sistema no es una forma, sino un método. El sistema no es la *-o* , como no es el masculino: el sistema es la universalización. Así, cualquier apuesta por decretar el lenguaje de género perfecto, el que nos incluirá a todo el mundo a través de una letra, redunda en todas las cuestiones de las que trata de huir.

Y, por supuesto, cualquier enfrentamiento entre opciones disruptivas para ver cuál tiene razón es un despropósito. Las intervenciones en el lenguaje no son antagónicas. No lo serán, al menos, mientras siga existiendo un masculino universal y todo lo demás se sitúe en la zona del extrañamiento.

Por lo demás, buscar otra fórmula genérica tiene otras trampas. En 2 0 18, Pablo Iglesias, Ramón Espinar e Íñigo Errejón aparecieron en rueda de prensa bajo un cartel que decía, en lila feminista, «Nosotras». La lógica de la fórmula genérica tiende precisamente a esto: que pueda representar a la misma panda de hombres de siempre, en cuanto que nuevo universal.

Esa es la trampa.

Al mismo tiempo, aclaro, estamos lejos de que el femenino haya devenido el nuevo universal y, de momento, este «nosotras» representando al «ellos» ha generado precisamente esa tensión con el pacto del lenguaje que hace que el género sea extremadamente llamativo en esa imagen. Traducir esa tensión que sentimos a la realidad es una de las funciones de la intervención del lenguaje.

https://www.google.com/search?q=En+2018,+Pablo+Iglesias,+Ram%C3%B3n+Espinar+ey+%C3%8D%C3%B1igo+Errej%C3%B3n&rlz=1C1GCEU_esES820ES820&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwi1te7_qMb

Marimacho killjoy [27]

Las palabras adquieren sus dimensiones de significado de manera contextual, y es necesario entender sus dinámicas en cuanto que (eco)sistémicas.

La pragmática «es la que nos permite interpretar correctamente el significado de un cartel que rece “Niños gratis” en el escaparate de una agencia de viajes: no es que regalen niños en esa oficina, sino que hay ofertas de viajes familiares y otros paquetes vacacionales en los que los niños menores de cierta edad no pagan» [28] . A lo que yo añadiría que nos permite interpretar que las niñas tampoco pagan.

La pragmática del lenguaje es aquel elemento de la comu nicación que connota de manera distinta la palabra *zorra* cuando nos la gritan por la calle que cuando nos la dice una amiga como mote cariñoso.

No es una cuestión de intención: las intenciones, dice la sabiduría popular, las carga el diablo. Es una cuestión de pacto de lenguaje entre las personas implicadas en acto de comunicación. Una cuestión de código.

Son esos los pactos que llamamos a revisar cuando alteramos el

lenguaje de manera disruptiva, cuando esa alteración no viene legitimada por la norma, ni siquiera por la costumbre mediada por la norma. Es un uso sorprendente del lenguaje, extrañante.

La otra cara de la moneda es que la pragmática interpreta el pacto, basa su eficacia en la interpretación de ese pacto. Y en ese movimiento interpretativo ponemos el propio marco en las palabras. No hay otra forma de hacerlo, pero no podemos dar por hecho que acertemos siempre. Es decir, la palabra *marimacho* parte de una concepción sobre cómo tiene que ser una mujer para ser nombrada mujer y qué formas precisan de otra denominación. Podríamos decir que es una palabra lesbófoba, porque va asociada a un imaginario concreto sobre el lesbianismo como anormalidad de género en un espectro amplio que incluye la expresión de género. La palabra en sí no tiene nada de bueno ni de malo, dos términos morales que no son úti les para el análisis, pero ha sido utilizada históricamente como insulto y, por lo tanto, como forma de disciplina de género, marcando los límites de lo permitido y de lo censurable, lo castigable. Cuando alguien me llama así, necesito guiarme por la pragmática para entender qué me está diciendo, qué contiene esa palabra que es también la que yo uso como autodefinición de género y es también la palabra que usan mis amigues para hacerme cariños porque saben que tengo un orgullo puesto ahí. Y en ese espacio de duda entra la renegociación de los pactos de lenguaje. La palabra *marimacho* no es lesbófoba. No es nada, de hecho. El pacto de uso puede ser lesbófobo y es, de hecho, su pacto de uso habitual. Pero es un pacto que tenemos que permitirnos explicitar y no darlo por hecho siempre, a menudo basándonos en afinidades de grupo y con sesgo a menudo clasista (y a menudo racista también). Ni podemos esperar de lxs demás una consciencia del lenguaje espontánea que nadie tiene: todo se va haciendo sobre la marcha. Hay ahí una línea fina.

Podemos alegar que los orígenes de esta palabra, *marimacho* , como tantas otras, son estigmatizantes o que el uso mayoritario lo es. Y es cierto. Pero negar la realidad y la posibilidad de otros usos es afirmar que esos poderes son dueños de las palabras y son los que otorgan el significado primero y último a las palabras. Su significado verdadero. Es, al fin, entregarles el lenguaje.

Esto es especialmente delicado cuando construimos los llamados «espacios de seguridad» connotados en función de un uso concreto de la lengua que entendemos como inclusivo en cuanto que nombrante y que marca algunas palabras como violencia. Las palabras en sí mismas

no pueden ser violencia, ni siquiera simbólica. Lo que las convierte en violencia simbólica es todo lo demás que configura el lenguaje y que incluye el contexto, el tono, la intención, la ocasión, el discurso, quién lo codifica y quién no, y quién lo descodifica y quién no.

Cuando Butler habla sobre discurso de odio hace referencia, por ejemplo, a las amenazas:

> La amenaza comienza a producir aquello que amenaza con producir; pero no lo produce completamente, sino que trata de asegurar, a través del lenguaje, un futuro en el que esa acción será llevada a cabo [29] .

Esa amenaza no es una palabra, ni es siquiera una frase. Es el contexto que lleva esa frase. Cuando una amiga me da una sorpresa puedo responder a la emoción diciendo «te mato», un matar que no es el mismo que el que recibo por parte de grupos fascistas que afirman que van a venir a matarme. La carga no está en la palabra.

La violencia simbólica que arrastran algunas palabras tiene que ver con quién las enuncia, desde dónde, y qué realidades refuerza ese discurso. Tiene que ver con la accesibilidad a los medios de producción de discurso, a cómo no es posible defenderse porque ese mismo poder que alimenta el discurso es el poder que asegura que no tenga espacio de réplica.

En un texto de hace un montón de años, con el que sigo estando de acuerdo, escribía sobre la sátira como ejercicio de ataque al poder. La figura del bufón va de eso: un bufón no es cualquier cosa, es quien se atreve a confrontar al poder en forma de chiste. Nada que ver con reírse de quien no puede contestar, nada que ver con reírse de las víctimas de la mano de la victimaria [30] . El humor, como todo lo demás, no va de qué se diga, sino del contexto en el que se dice, de qué pone en marcha ese decir.

Cuando se esencializan códigos inusuales del lenguaje, cuando se convierten en una verdad, creamos una marca de exclusión a través del uso de las palabras y del conocimiento del código en concreto. Y, al final, un código de pertenencia como cualquier otro.

En su libro *Discurso y pode r* [31] , Teun van Dijk da buenas pistas en este sentido cuando afirma que la reproducción de códigos dentro de la conversación, incluso si son códigos racistas, que es el tema que él trabaja, no apunta solo a la exclusión del grupo excluido, sino a confirmar la propia pertenencia al grupo y el respeto a sus normas internas.

Esta es una dinámica que fácilmente se reproduce en los grupos

disidentes, en los que se generan códigos idiomáticos de pertenencia que no se pueden mutar (a menos que se mute desde posiciones de poder dentro del mismo grupo) ni tensionar o incluso ignorar de forma alguna porque cualquier uso fuera del lenguaje aceptable se considera violencia.

Lo problemático no es tanto que se generen códigos ni que haya limitaciones en la pertenencia a un grupo de afinidad (siempre que eso no excluya de derechos esenciales). Lo problemático es la categoría moral a la que se elevan esos códigos. Y consecuencia de ello es la relación directa que hacemos entre lenguaje y realidad, y entre lenguaje y subjetividad. Lo problemático es encerrar las palabras en una condición unívoca que desactiva la posibilidad emancipadora del lenguaje para convertirlo en otro dogma.

Porque el sistema no es una forma, es un método.

El lenguaje genera realidad, pero no de manera tan directa.

Pongo en duda, claramente, la relación directa entre el uso de una palabra y la categorización esencial de la persona que la usa. Pongo en duda que el uso de un término machista te haga machista o sea la demostración de que lo eres en esencia. Y pongo en duda su contrario: que el uso de un lenguaje afinado con los códigos del momento denote una mejor praxis.

Y afirmo que la certeza que sentimos frente a esa correlación entre las palabras que usas y lo que eres como categoría esencial es consecuencia de la espectacularidad y es un método semiocapitalista.

Outside : Silvia Federici feat. George Michael

> Y me parece que si toda obediencia a lo socialmente correcto contribuye a repetir mundo, solo la libertad radical de disentir, cuestionar y deshacer las formas de diseñar códigos y correcciones sociales podría ayudarnos a imaginar otros mundos y desmontar este.
>
> Remedios Zafra, del prólogo de *De esto no se habla. Sexo, mentiras y revolución* , de Laurie Penny.

El 7 de abril de 1998, George Michael es detenido por un policía de incógnito en unos lavabos públicos de Beverly Hills, acusado de «actos

lascivos»[32] .

Como él mismo explicó en varias entrevistas, la escena fue de lo más común en la cultura gay: vas a un lavabo, alguien se te queda mirando, tú le sostienes la mirada y allá empieza un juego sexual obviamente consentido entre dos personas adultas. El tema es que uno de ellos era un policía encubierto y parece ser que el juego en cuestión entra dentro de una tipología delictiva y George Michael acabó arrestado. No solo eso: lo que vino después fue un castigo a todas las sexualidades disidentes, con escarnio en los peores periódicos imaginables.

En un repaso a la hemeroteca, una de las cosas más sorprendentes del suceso es la gran cantidad de periódicos que dan por hecha la sucesión lavabo + hombres + policía + detención y cómo la forma misma de narrarlo es una manera de disciplinar en el género. ¿Cuál es la parte delictiva de todo
esto? ¿Ligar con hombres? ¿Hacerlo en un lavabo público? ¿Ligar con un policía? Esa naturalización ES el mensaje, no que a George Michael le fuese el *cruising* . El mensaje es que hay un sistema de ordenación sexual que dictamina qué sexo es lícito, moral y legal, y cuál no. Sexo entre hombres o entre mujeres, malo. Sexo entre más de dos, mal. Sexo en espacios públicos, incluso tan acotados como un lavabo, mal. Sexo por dinero, mal. Sexo por vicio, por placer, por aburrimiento, por deporte, mal, incluso entre un hombre y una mujer, porque la heterosexualidad, ya se ha dicho, no va solo de hombres y mujeres sino, especialmente, de cómo hacer buenos hombres y buenas mujeres. Este régimen persigue y condena al ostracismo cualquier forma de sexualidad que no admita: crea el margen. Entonces, las personas relegadas al margen, en lugar de quedarnos en casa llorando, resignificamos la situación y la convertimos en (sub)cultura. Y la subcultura de los lavabos es un gran hallazgo. Entonces el régimen persigue esa subcultura y trata de humillarla, cuando en realidad es creación suya. De hecho, es quien ha significado una cosa bastante tonta —dos tíos ligando en un lavabo una tarde cualquiera— como una práctica abyecta con connotaciones morales y consecuencias legales.

Hacer del sexo en los lavabos una subcultura es una forma de resignificar toda esa carga impuesta.

George Michael resignificó el intento de humillación por parte de la moralidad heterocentrada y lanzó un exitazo musical titulado *Outside* (‘fuera’), haciendo alusión a estar fuera del armario. En el

vídeo, los lavabos públicos se convierten en una maravillosa discoteca y él aparece vestido de policía jugando con otra forma de subcultura de los márgenes sexuales: el imaginario *leather* y el imaginario *uniformes* . ¡Golazo! No solo para él, sino para todas nosotras.

https://youtu.be/gwZAYdHcDtU

Gracias, George.

Resignificar es básicamente el proceso de darle un nuevo significado a algo, ya sea un suceso histórico, una conducta, una palabra... El libro *Calibán y la bruja* [33] de Silvia Federici resignificó la figura de las brujas y las vindicaba como elementos cruciales en sus comunidades precapitalistas como mujeres con conocimientos ancestrales, con potestad sobre sus propios cuerpos y sus sexualidades, y que sufrieron un genocidio aleccionador para todas las mujeres hasta el día de hoy. La figura estereotipada de la bruja, esa mujer vieja, fea y mala (escojo con toda la intención estos tres adjetivos) que aprendimos a mirar con asco y recelo, con rechazo, pasa a ser mirada como nuestra heroica ancestra y la concepción sobre ella cambia completamente. Esto también es resignificar.

Gracias, Silvia.

La violencia es lo real. Lo simbólico, aun participando de esa violencia, es resignificable.

Si las palabras son unívocas, toda esta posibilidad de resignificación y de ocupación del significado desaparece.

Si insistimos en que el significado de las palabras está contenido en las palabras y no es sus contextos, estamos perdiendo la posibilidad de la resignificación y, con ella, no solo entramos en una deriva infinita e irresoluble, sino que perdemos también toda la genealogía del oprobio, toda aquella que nos une a las resistencias históricas y que nos han hecho llegar colectivamente hasta el presente desde el que nos nombrarmos. Perder la posibilidad de la resignificación tienen algo de tremendamente solitario y tiene un algo de derrota también.

La verdad es lo opuesto a lo real

En la relación directa entre palabras y realidad existe una confusión (nivel usuarix, porque desde la teoría parece bastante resuelto) sobre el signo lingüístico. Se ha difundido ampliamente la idea de que aquello que nombras es lo que configura «tu» realidad, con los famosos ejemplos de miles de palabras que tienen algunos grupos humanos para designar la nieve porque viven en ella. El ejemplo de la nieve es fácil: no es que el vocabulario genere más nieve, sino que más nieve genera más vocabulario. Pero la cosa se pone más interesante cuando hablamos, por ejemplo, de colores. Me gusta mucho el trabajo de la lingüista Elena Álvarez Mellado que nos explica, por ejemplo, que hay lenguas que consideran que el verde y el azul son dos tonalidades distintas del mismo color. Y que, de hecho, el rosa y el rojo tienen nombres bien diferenciados, pero bien podrían ser considerados el uno un rojo pálido o el otro, un rosa intenso [34] . Según las teorías del relativismo lingüístico estas diferencias hacen que los hablantes de unas u otras lenguas vean el mundo de maneras distintas. Esta propuesta, que lleva décadas en debate, no puede ser entendida de un modo absoluto y aislada del resto de condicionantes sociales, ignorando el hecho, por ejemplo, de que muchas de nosotras estamos expuestas a varias lenguas y que incluso nuestras lenguas maternas ya han sido mediadas por la normativización y filtradas por la disciplina de clase. Y, sobre todo, no puede entenderse como reversible: cambiar el modo de nombrar no cambia lo real, no modifica el mundo. No de manera literal ni de manera inmediata. No hay un abracadabra. Y no lo hay porque de lo que estamos hablando es de imaginarios, la parte que ha quedado eliminada de la interpretación que hacemos a menudo sobre la cuestión del lenguaje y las construcciones sociales. El imaginario, precisamente, es aquello que Pierce (Charles S.) denominaría lo *interpretante* y que vamos a simplificar llamándolo tal cual *imagen mental* .

Es decir, cuando pensamos en el lenguaje desde su componente transformador de la realidad, estamos considerando la representación (el sonido, la grafía, el dibujo...) y lo representado (la cosa material). Pero, entre ambas, media la imagen mental, la abstracción que hacemos de lo real para convertirlo en palabras (o dibujos o memes, etcétera), el puente necesario entre lo real y su narración.

Esta imagen es el marco mental de la acción de la Baduri, son las posibilidades de significado que se dan en un plano abstracto que ya no es la materia de lo real ni la materialidad de su expresión.

Toda narración, incluso la de la propia experiencia, es una

construcción y está mediada por infinidad de condiciones, también por una condición política [35] . No hay línea directa entre lo narrado y lo vivido que no pase por la subjetividad. Y esa subjetividad es un eslabón imprescindible para la acción transformadora a través del discurso. Por ejemplo: entre celebrar un congreso de mujeres en el que todas sean blancas o heterosexuales o con capacidades normativas (y escojo estas categorías porque, como hemos visto, son las tratadas como neutras) o hacerlo, bajo la misma palabra *mujeres* , y que haya mujeres de diferentes condiciones media la imagen que esa palabra *mujer* tenga en la subjetividad de quien traduce la cosa a la palabra y la palabra a la cosa. Esta subjetividad, por supuesto, tampoco es pura, sino que está tamizada por los sistemas, el entorno, el contexto, la costumbre, etcétera. Pero la palabra no cambia la cosa a menos que se cambie también esa proyección subjetiva.

Esta confusión unida, o tal vez propiciada por el contexto semiocapitalista que nos empuja a vivir en lo simbólico en detrimento de su materialidad es aquello que nos convence de que la modificación en el plano de lo simbólico logrará una modificación paralela e inmediata en el plano de lo material, canalizando buena parte de nuestra disconformidad, de nuevo, hacia el plano simbólico en detrimento del plano material.

Lo que falló en la transmisión del mensaje de suicidio de Bhubhaneswari Baduri sucedió en esos dos planos: la pinza entre la violencia colonial y el fracaso de la resistencia, que no pudieron hacer de su acto un hecho ejemplarizante, y que no estaba construido el imaginario de su agenciamiento, y por lo tanto se perdió el mensaje en su camino entre lo real y el relato.

Esa representación mental proyectada hacia lo real a través de artefactos que son palabras o dibujos es una creación del ser humano y, como tal, podemos entenderlo como trabajo lingüístico. Lo que está fuera es la realidad.

La alienación lingüística, decíamos hace unas páginas, es la situación en la cual las obreras del lenguaje, las que lo hacemos existir usándolo, no tenemos acceso al control de los medios de producción y las formas, la aplicación del lenguaje y sus posibilidades y límites vienen dados desde la institución, de manera jerárquica, y sus desviaciones (su reapropiación) son perseguidas por una especie de policía del lenguaje y de cuadrillas vecinales de vigilancia del lenguaje. Las obreras lingüísticas apenas podemos formar parte de la cadena de montaje, y, en consecuencia, la distancia entre lo real y

nuestra narración crece cada vez más. Lo vivido y lo narrado a través de las herramientas del amo, vigiladas por el amo.

Si Debord afirmaba que «en el mundo *realmente invertido* , lo verdadero es un momento de lo falso», podemos pensar que, en ese mundo realmente invertido, lo verdadero se opone a lo real. Tenemos, así, dos categorías resignificadas por la idiosincrasia de los tiempos: lo *real* , que es la cosa, y *la verdad* , que es el signo de la cosa, la narración de la cosa. En un mundo semiocapitalista, bajo la convicción honesta, pero errónea, de que cambiando las palabras transformamos inmediatamente la realidad y, ante la dimensión de desastre continuo que habitamos, las narraciones, las verdades, entran en pugna y competición feroz. Empujadas por el sistema a vivir en lo simbólico, en este mundo realmente invertido, el plano simbólico deja de ser la codificación de lo real para convertirse en su descodificación. En lugar de ser una interpretación entre otras muchas, todas ellas con carácter de elaboración, cada interpretación se presenta como el descubrimiento último de las razones profundas que se esconden bajo real. La quintaesencia de la pastilla roja de Matrix en una lógica de obsolescencia programada y de *timelines* donde todo es sutituido por lo nuevo, por el simple hecho de ser nuevo.

Lo real, pues, se convierte en una ficción: Matrix. Y nuestra lectura particular de lo real, se convierte en la verdad.

Y es así como la verdad es lo opuesto a lo real. No en su complemento ni en su interpretación: sino en planos conceptuales opuestos y quién sabe si excluyentes.

El hecho de que esas verdades se hayan multiplicado de manera exponencial no hace que sean menos verdad. El distanciamiento entre el signo y la cosa, entre lo real y su narración convertida en verificación, genera muchas verdades que pugnan, que luchan entre ellas por ser la verdad única. Por ver qué interpretación de lo real consigue más verdad respecto a lo real. Quién tiene más razón respecto a las formas ocultas bajo lo real. Y, siendo una lucha por la verdad única, no distingue entre la verdad propuesta por el patrono y la verdad propuesta entre equivalentes, aunque distintos. La partida pasa a jugarse entre la verdad y todo el resto: las mentiras.

Los debates explosivos, las batallas, entre distintas perspectivas del feminismo, o entre feminismo y teoría *queer* , con cuestiones que llevaban décadas integradas y que resurgen desde el antagonismo absoluto, tienen que ver con esta nueva relación entre el signo y la cosa, y con la lucha por la verdad más que por la transformación de la

realidad. Una cuestión que queda relegada siempre a después o a colateral.

Los debates, apunto también, tienen consecuencias en lo real. Pero no siempre parten de lo real. La propia concepción semiocapitalista que nos empuja a vivir en lo simbólico en detrimento de su materialidad nos convence de que, si acaso, la modificación en el plano de lo simbólico logrará una modificación paralela e inmediata en el plano de lo material, canalizando buena parte de nuestra disconformidad, de nuevo, hacia el plano simbólico en detrimento del plano material.

Una lectura de lo real, vuelvo unos pasos atrás, totalmente mediada por los sistemas de producción de discurso que no nos pertenecen en absoluto, de los que apenas somos obreras. Poco importa que la cadena de montaje se llame neoliberalismo, o se llame feminismo, o se llame marxismo. Porque el sistema no es una forma, es un método. Y el mismo método acaba dando resultados idénticos, aunque con formas distintas. Modifica solo lo simbólico.

Por eso lo simbólico, en tiempos de semiocapitalismo, es el gran plano de desactivación. Porque mientras actuamos en y desde lo simbólico, lo material queda inalterado, reducido si acaso a la colateralidad.

Dice Ingrid Guardiola:

> Se habla de *fake news* como si hubiese unas *true news* , mientras que los noticiarios cinematográficos, desde sus orígenes a principios del siglo XX , siempre estuvieron vinculados a la reconstrucción o escenificación de los hechos. De hecho, la mejor manera de llegar a alguna verdad (aunque siempre parcial) es desde el análisis sistemático de los discursos públicos. Esta perspectiva te invita a desgranar todos los mecanismos de construcción de la ideología de cualquier discurso, a entender su carácter posicionado y artificioso, a dominar el código. Como si toda información sobre el mundo no fuese más que una hipótesis que nos sirviese de punto de partida, no de llegada. Además, el discurso oficial y hegemónico de los medios siempre es excluyente, deja fuera más voces de las que incluye. Así, la pregunta más operativa no sería aquella que nos invita a pensar si una cosa es verdad o mentira, sino por qué leemos como leemos la realidad y cuáles son las derivaciones éticas de abordar la realidad con todo su carácter complejo y ficcional, con todo su arsenal retórico, con todo su sustrato ideológico [36] .

Entender por qué interpretamos lo real como lo interpretamos es un proceso emancipador. Pero llegar a una verdad cerrada devuelve el proceso a su forma capturada. Sustituye a un amo por otro tal vez más amable, pero amo, al fin y al cabo.

Al alejarse el signo de la cosa, al pertenecer el signo solo a la esfera

de la especulación se da un fenómeno inesperado: como apuntábamos, no es que la verdad única desaparezca, incapaz ya de sostenerse en el vacío, sino que la verdad, una vez desligada de la realidad, se multiplica.

El fenómeno de las *fake news* funciona así. El signo, la noticia, no necesita ser real, pero sí aspira a ser verdad. Y, como ella, todas las demás *fake news* aspiran a ser ver dad, que es la aspiración original también de eso que Ingrid Guardiola llama con ironía, las *truenews* . Tenemos, pues, un gran festival espectacular de verdades irreales compitiendo unas con otras para lograr su espacio de existencia, para lograr ser nombradas. Y, aparte, fuera, en otra dimensión, tenemos la realidad.

João França me pone sobre la pista de lo que se denomina «el dividendo del mentiroso», término acuñado por Yasmin Green, directora de investigación de Jigsaw. La periodista Kelly McBryde lo resume así [37] : «Desenmascarar material falso o manipulado como vídeos, audios o documentos puede avivar la creencia en la falsificación. Como resultado, incluso cuando la falsedad ha sido expuesta, será difícil que el público otorgue credibilidad a ninguna información sobre ese tema».

Cuando todo es mentira, nada es verdad, por lo tanto, todo puede serlo.

Así, la verdad no desaparece (el sistema es un método) sino que se multiplica hiperexponencialmente, hacia el todo. Si todo es verdad, nada es verdad.

Y aún así, que todo y nada sean verdad, no significa que todo y nada sea real.

Palabrismo e inflación lingüística

Dice Franco Berardi que la emancipación del signo de su función referencial es una tendencia general de la modernidad tardía. Dice también que «en las condiciones actuales del capitalismo financiero, el incremento del capital monetario no necesita pasar por el proceso de producción de bienes útiles para adquirir más dinero al final del intercambio». Es decir, el dinero se convierte en más dinero a través de procesos virtuales de circulación. Y su única relación con lo real

son las consecuencias económicas de esa multiplicación. Lo real ya no es consustancial, sino colateral. Es lo que Berardi denomina el «capitalismo financiero autorreferencial» [38] .

La inflación es un fenómeno económico que refleja la disminución del poder adquisitivo de la moneda. Es decir, esa misma moneda cada vez simboliza un trozo más pequeño de lo material.

Así, ante la alienación lingüística —una alienación que, recordemos, viene dada por la institucionalización de la lengua, la academización del conocimiento, la normativización del lenguaje y su constitución en cuanto que marca de pertenencia, así como la vigilancia férrea de los usos de la lengua y el control de los medios de producción del lenguaje...—, ante todo esto parece que el movimiento casi espontáneo que se abre ante nosotras es la creación emancipada de palabras, términos, conceptos, signos que no nazcan de las herramientas lingüísticas del amo. Sin embargo, si el principal mecanismo de la contemporaneidad capitalista es la producción de significado, si ese sistema nos ha convertido a todes, antes de que pudiésemos siquiera darnos cuenta, en *cognitariado* [39] , es decir, en trabajadores cognitives obligades a producir significado como antes lo estuvimos a producir coches o criaturas que sean nuestras piezas de recambio en las fábricas, si todo esto es así, producir palabras y conceptos no nos emancipa, sino que nos atrapa. Porque las herramientas del amo no son las palabras, sino su contexto y sus procesos. Nos atrapa en el plano del capital, nos atrapa en el plano simbólico de la producción de verdad, y genera una brecha constante en la confrontación para igualarnos desde arriba. Porque para la producción de palabras y conceptos es necesaria una especialización técnica que nos tienta con dominar los medios de producción, pero que sabe que esos medios jamás podrán ser colectivizados porque el método mismo supone una barrera infranqueable. De clase. Y la clase, lo sabemos, no es un hecho aislado, sino que está cruzado por todo lo demás: la racialización, el género, el origen, las capacidades...

> El lenguaje ya no es una mera herramienta para la representación del proceso económico, sino que se ha vuelto la principal fuente de acumulación, desterritorializando constantemente el ámbito de intercambio. La especulación y el espectáculo se entrecruzan debido a la intrínseca naturaleza inflacionaria (metafórica) del lenguaje. La red lingüística de la semioproducción es un juego de espejos inevitablemente perturbado por crisis de superproducción, burbujas y desbordes [40] .

La inflación lingüística es un fenómeno especulativo de

empobrecimiento de las pobres y enriquecimiento de las ricas, de aquellas que tienen el poder de especular. La multiplicación de los signos hace que remitan a fragmentos cada vez más pequeños de realidad, a que las palabras que tienes cada vez digan menos. Hasta que ya apenas puedes decir.

Lxs subalternxs no pueden hablar.

La existencia innombrada

En la sociedad del espectáculo el símbolo es más real que el objeto, y este queda, si acaso, como premio de consolación. La imagen no es realidad aumentada, sino que la realidad es imagen disminuida.

En este contexto de reproducción de realidad, o incluso de producción de realidad para su reproducción espectacular (esas cosas que hacemos únicamente para poder mostrarlas, para narrarlas *a posteriori* o para trasladarlas a las redes sociales), la inscripción icónica de la frase «lo que no se nombra no existe» adquiere dimensiones inquietantes. Porque la visibilidad que surgía como proceso emancipador, como ocupación del espacio social, queda inscrita en este marco (novedoso) que afirma que, si nadie te mira, no eres nadie. Ese contexto novedoso en el que surge la nueva servitud de la comparecencia [41] .

«El espectáculo —nos dice Debord—no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes» [42] .

La intervención política del lenguaje debe considerar ese complejo terreno de juego.

Lo que no se nombra no existe , en este contexto espectacular, configura condiciones de existencia, da cuenta justamente de cómo esta se produce... O, mejor, de cuándo se produce la existencia. Y afirma que la existencia es en la medida en que es representada. Es consecuencia de su representación y no es previa. La existencia es, de manera primaria, signo y es a través del signo que deviene real.

Existir ya no es suficiente para existir.

Al sujeto dador de esa existencia se le atribuye una exis tencia completa. No sirve cualquier mirada. No sirve la mirada y el reconocimiento de las iguales ni las miradas subalternas. La mirada

dadora de existencia que nos otorgará ese diosezno de la modernidad es una mirada sobre nuestro espacio simbólico. Ver tampoco es suficiente: es necesario interpretar. No es lo real, sino la verdad lo que reclamamos que se nos reconozca.

Es la menstruación de la Baduri, que no existe al no ser leída en su sentido original, que desaparece del relato. Pero la menstruación existió.

En ese ver, pues, que no es solo mirar, es donde se si túa esa especie de sincronía entre la propia subjetividad y la existencia social que pasa por lo simbólico, por el reconoci miento de la propia verdad espectacular.

Y, aun así, ser nombrada es un proceso de la subjetividad, el espacio (nos dice Avtar Brah) donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo: «Es la modalidad en la que la naturaleza precaria y contradictoria del sujeto-en-proceso se significa o se experimenta como identidad» [43] .

La parte emancipadora de la frase *lo que no se nombra no existe* refiere a un reconocimiento social, eso que Butler de-nomina «cierta existencia social del cuerpo (que) se hace posible gracias a su interpelación en términos de lenguaje» [44] .

Lo que estamos poniendo en juego, por lo tanto, no es la existencia. Es la pertenencia, es la existencia dentro del grupo, no en el vacío. Incluso cuando es una existencia abyecta, incluso cuando el nombre es el insulto. Aquello que también podemos dejar abierto aquí, llegadas a este punto, son las preguntas referentes al grupo de pertenencia: ante qué grupo, ante cuál de ellos, estamos reclamando existencia nominativa y por qué. Para qué.

La sincronía entre existir en lo simbólico (en términos de verdad) y existir en lo material (en términos de reali dad) desaparece cada vez que hay un error en el código que relaciona el mensaje que se emite y la lectura de ese mensaje. Cada vez que la menstruación de la Baduri deviene embarazo. Corregir esa desincronía forma parte de la acción política. Pero tambié n es político, si acaso más aún en tiempos de semiocapitalismo, devolver el reconocimiento de la existencia a la existencia misma. A lo real, sin delegación alguna.

El derecho a la intrascendencia

Está muy extendida la idea entre los movimientos urbanos de emancipación de que el espacio político por excelencia es el externo, el público, el de visibilidad, el heroico también, entendiendo lo heroico como las grandes gestas públicas, individuales o colectivas.

Esta cuestión no es intrínseca al espacio público y, de hecho, si lo privado no fuese un espacio político de primer orden, no habría leyes interviniéndolo de manera específica. Si lo privado se identifica, en el imaginario urbano y moderno, como un espacio poco político, poco interesante para la política, es porque ha sido designado como propio de las expulsadas de la vida política, no a la inversa. A medida que crece la subalternización de algunas vidas-categoría, los espacios que ocupan van perdiendo valor y, de manera simultánea, se van relegando y encerrando en esos espacios ya sin valor: mujeres, criaturas, personas enfermas y divergentes en cualquiera de sus acepciones... y ya no podrán volver a ocupar el espacio público si no es tutorizades por un padre, un marido, un patrón o una ley del Estado.

Rita Segato hace la distinción entre dualidad y binarismo. En la dualidad hay dos esferas de significado completas que interaccionan, pero ninguna está en condición de subalternidad. En el paso al binarismo, solo existe el sujeto, y todo lo demás pasa a ser reverso de ese sujeto, que es quien enuncia. Quien tiene el poder de enunciar. Lo uno y lo otro. Lo neutro y lo connotado.

Lo dice así:

> Esa estructura dual pasa a ser capturada y reformateada por el binarismo colonial que se impone. La estructura binaria resulta de la captura moderna de la dualidad recíproca, aunque jerárquica, del mundo-aldea. En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y reducido a cumplir con la función de alter, de otro del Uno representante y referente de la totalidad. Este papel de otro (femenino, no blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) como han mostrado Edward Said y una generación entera de teóricos postcoloniales, pasa a constituir-se [45] en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H). Su tributación, la dádiva de ser que de él se extrae, fluye hacia el centro, plataforma del sujeto humano universal, lo construye y lo alimenta [46] .

En el semiocapitalismo, el espacio privado no es la casa hiperconectada, sino todo aquello de lo que no se puede hacer producto simbólico. ¿Hay algo de lo que no se puede hacer producto-simbólico? No. Pero hay cosas que no queremos asociadas a nuestra imagen. Tal vez haya una pinza entre esa felicidad obligatoria, esa belleza, ese éxito social y esa alegría de vivir con la que construimos

nuestra existencia-producto, nuestra marca, y todo aquello que no mostramos por pertenecer a la fealdad: el fracaso, el abandono, las traiciones, la cobardía y las funciones corporales (cagar, roncar, engordar, envejecer...) se están salvando del capital. Tal vez.

Y, tal vez, lo único que nos queda de propio, de privado, de real, sea lo que menos amamos de nosotras y de nuestras vidas.

No.

Lo que se salva del capital es aquello que nos enseña a odiar de nosotras mismas. Es aquello que el capital consideró improductivo y que ahora se apresura a rescatar para lanzárselo al espectáculo. Y ahí nos queda una grieta, una línea de fuga.

Silvia Rivera Cusicanqui explica que la supuesta individualidad «occidental» [47] es en realidad un proceso de homogeneización. Que la idea de ser diferentes por vestir de tal o cual manera intenta desviar la atención del hecho de que todxs nos vestimos en la misma cadena de producción y de que no hay casi posibilidad alguna de hacerlo de otro modo. Concretamente, dice:

> En el mundo noratlántico dominante y en todas sus formas de existencia local y aquí en Bolivia y hasta el último rincón del sur donde hay este pensamiento dominante, la individualidad no es más que una uniformización, una homogeneización y en última instancia la desaparición de las particularidades. Pienso en vivencias que he tenido en comunidades aymaras donde la individualidad y la particularidad realmente eran respetadas. [...] Niños que desde niños mostraban vocaciones individualizadas y en lugar de homogeneizarlos a la fuerza se les procuraba alimentar esa particularidad porque era una forma de reconocer su condición de individuos creadores y creativos y eso no quiere decir atentar contra la comunidad; eran modos de enseñanza que no suponían entrar a palos a una sola norma de conducta.
>
> Entonces, la episteme llamada occidental [...] no crea individuos capaces de funcionar en su plenitud creativa y dar lugar a creatividades y a sus particularidades de gustos, de coloçres, de opciones, incluso de conductas sexuales. Entonces podríamos decir que la episteme noratlántica es reduccionista, homogeneizadora, totalizadora y profundamente autoritaria en última instancia en el proceso educativo [48] .

Me dice Mercedes Peón que la aldea fue un entorno perfecto en tanto que era un entorno de creación colectiva.

Me cuenta que en la aldea la loca del pueblo era la loca del pueblo, pero no estaba internada no sé dónde fuera del pueblo, ni se la trataba como algo exógeno, erróneo, vergonzoso. De la loca del pueblo nadie espera que se comporte como las demás, sino como ella misma, y entre todos van cuidando de que ese «sí misma» no se vaya de madre.

Mi tía era la loca de la aldea. Como yo, hablaba sola, en voz alta, pero ella parecía no darse cuenta, parecía no saber discernir cuándo hacerlo y cuándo no. La recuerdo en misa, pero no recuerdo si allá

también hablaba sola, en mitad del silencio litúrgico. Yo me sentaba con ella por las noches y me contaba cosas que a mí me parecían estupendas porque siempre he tenido tendencia al realismo mágico. Ella olía a algo dulce, una mezcla de sudor y campo.

Dicen que emigró a Francia y ya volvió tocada por algo que no supimos, pero al preguntar, las mayores dejaban caer la duda sobre si había sufrido una violación. En realidad, esa información no iba sobre mi tía, sino sobre nosotras; era una forma de enseñarnos la violencia sexual, una forma de disciplinarnos en el miedo a que una violación te convirtiese en una mujer de mirada perdida que deambula por el campo hablando sola. Tantos años después, y después de haber sido yo misma violada, después de haber empezado mis clases durante años afirmando que tres de cada diez mujeres han sido violadas, y de ver, haciendo el cálculo de cuántas de nosotras había en el aula, cómo las alumnas iban levantando la mano y confirmando siempre, siempre, siempre la estadística, incluso alguna vez que parecía que la estadística fallaba, se te acercaba alguien al final de la clase a decirte en privado que era ella quien faltaba, pero que aún no sabía cómo expresarlo; y alguna vez parecía que fallaba y esa persona que faltaba era un hombre al que otro hombre había violado (en la infancia, en un bar, o un novio o un cura o un profesor de gimnasia o un abuelo) y no sabía muy bien cómo ni dónde nombrar lo suyo...; después de todo esto y de ver cómo todas nosotras nos recuperamos, aunque nos quede la rabia pegada a la piel, pero la cabeza en su sitio, después de todo entiendo que tal vez sí violaron a mi tía. O tal vez no, y la diáspora desde Chandrexa de Queixa, desde una aldea sin luz ni radio ni tele ni coches ni extraños ni ruidos ni fábricas ni horarios ni jefes ni timbres ni nada más que campo, a una ciudad como París, París a lo bestia, era motivo suficiente para pasarte el resto de tus días de regreso a la aldea deambulando por los campos, desconectada del mundo porque ella ya había entendido lo que venía después de ese mundo.

Mi tía llevaba el ganado familiar a pacer, junto a sus compañeras invisibles para las demás, y se pasaba el día arriba y abajo. Si queríamos saber de ella en algún momento y no la encontrábamos, preguntábamos a las vecinas. Si alguna vez se iba demasiado lejos y caía la noche o la tormenta o lo que fuera, quien fuera que se la cruzara le decía que volviera a casa, que estaba demasiado lejos y que iba a caer la noche o la tormenta o lo que fuera.

Dice Daniel Ahmed que las leyes adoptadas en materia de diversidad sexual y de género por Marruecos fueron fruto del proceso

de intersección entre la colonización europea, el fundamentalismo islámico y la emergencia de los Estados-nación islámicos, que antes esas leyes no existían tal y como las conocemos hoy. Que nadie se identificaba con ser marica ni bollera, como tampoco se identificaría, me pregunto yo, con ser heterosexual. La gente iba haciendo y punto, dentro de los límites sociales, culturales y religiosos específicos de cada región. No digo, ni dicen, que le pudieses presentar tu novia a tu madre como si tal cosa, pero la verdad es que nadie presentaba la novia a la madre como si tal cosa, a menos que te fueras a casar con ella. El caso es que llegaron la modernidad occidental, los movimientos islamistas y la imposición del modelo de Estado-nación, y, con ellos, el inicio de una legislación mediante la cual unas personas empezaron a ser homosexuales y las otras, heterosexuales. Más de un siglo después, ese mismo entorno colonizador va de guays y señala a aquel entorno colonizado como homófobo, sin asumir responsabilidad alguna en todo el proceso de significación [49] .

Dice Paqui Perona que cuando las payas nos obsesionamos con la leche en polvo para bebés, con todo nuestro aparato de poder, con la medicina reglada, las farmacéuti cas, los servicios sociales, las televisiones y todo el tinglado, se persiguió a las gitanas porque hacían lactancia materna, hasta que lograron que muchas dejaran de hacerlo. Una generación más tarde, que no ha durado mucho más el rollo, las payas nos hemos obsesionado con la lactancia materna y, con todo nuestro aparato de poder, con la medicina reglada, las farmacéuticas, los servicios sociales, las televisiones y todo el tinglado, perseguimos a las gitanas que ya no quieren hacerlo.

Me pregunto, sin saber demasiado del tema, si estamos haciendo lo mismo con las aldeas. Lo escribo otra vez: a Chandrexa de Queixa llegaba la modernidad de puntillas. Tanto es así que en algunas aldeas del *concello* no hubo televisión hasta los años noventa porque no había antena repetidora para cubrir la zona. La radio llegaba a ratos, a veces, y era tan inestable la cosa que la gente apenas se interesaba por tener ese aparato poco funcional. Por supuesto, no había periódicos, entre otras cosas porque solo las generaciones más jóvenes sabían leer, pero también porque no había tiendas ni bares ni nada parecido. Había algunos coches-tienda que pasaban y pitaban en mitad de la aldea y bajábamos todas a comprar y luego se iban y aquí no ha pasado nada. A otras aldeas, llegaba un poco más porque estaban más arriba y pillaban algo de señal del repetidor. Así de real era todo aquello. El alcalde de toda la vida (he visto en Facebook que su hijo es

ahora el alcalde de toda la vida) vivía en esa aldea. Y cuando los mayores tenían un problema con el Estado iban a llamar a su puerta para contarle.

«O cacique», me dice Mercedes.

«Pues será», le digo yo.

No dudo de que en la actualidad haya homofobia en la aldea. Pero también tengo claro que quedan allá cuatro ga tas, que hay televisión, radio y telediarios con gente muy heterosexual presentando las cosas serias y maricas con pluma presentando cosas graciosas, y tengo claro que la gente ha migrado y muchas ya hemos nacido en la diáspora y hemos crecido con la modernidad, el Estado y el capital metido hasta la médula. Pero, cuando oigo a algunas amigas que han sufrido homofobia en las aldeas, hablar de *queerizarlas* , me pregunto si no estaremos remetiendo el sistema en un sitio donde no estaba, o no de esa manera, y me pregunto también si quedan aldeas donde el Estado entra de puntillas y si yo sabría vivir allí siendo la loca del pueblo y no la guay que retorna de su diáspora moderna.

La sociedad del espectáculo dirige la concepción de la existencia a la esfera de la visibilidad, que ya no es la pública sino la esfera de la representación. Lo que no se nombra, no existe. Pero en esa esfera de la representación hay normas altamente homogeneizantes que son las que deciden la visibilidad. Las redes sociales quieren éxito, quie ren poder, quieren belleza, quieren felicidad, quieren todas las mierdas que querría cualquier anuncio de Coca-Cola ® . Solo que ahora el anuncio son nuestras vidas y el producto que vendemos es el capitalismo cognitivo. Y quieren salseo, quieren pelea, quieren ruido: que ofrezcamos un gran *show* cada vez. Una lucha de barro que no nos permite siquiera salir heridas, porque aquello, *hey* , no es real, ni nos permite retirarnos porque el *show must go on* y todas esas debilidades en el carácter digital son altamente penalizadas con la invisibilidad, con dejar de ser nombradas.

> La celebridad costumbrista de las redes sociales ofrece un proceso de singularización extremo: cada individuo quiere sobresalir con relación a los demás, pero cuanto más lo intenta, más se parece a la masa. De hecho, es el algoritmo el que reorganiza la masa virtual en función de los gustos recurrentes de la gente, de sus patrones de comportamiento y de sus modos de aparecer. Cuando, en *Refutación de todos los juicios, tanto elogiosos como hostiles, que se hicieron hasta ahora sobre el film «La sociedad del espectáculo»* , Debord dice que «los espectadores no encuentran lo que desean, sino que desean lo que encuentran», se puede pensar en estos algoritmos que gestionan nuestro deseo a la carta con su sistema de recomendaciones y su estructuración de lo que debe aparecer en cada interfaz de cada usuario para que el deseo no culmine, es decir, no ceda [50] .

La dinámica no es tan nueva: en los espacios hay normas de conducta, y quien no las acata es apartada del espacio. Hay normas explícitas, como pueden ser las leyes, y normas implícitas difíciles de nombrar, pero implacables. La *perfo* de clase, ya lo hemos visto, es uno de esos pactos obligatorios pero velados que rigen los espacios. Lo problemático de estas normas surge cuando no son orgánicas, decididas por quien las habita, sino impuestas de manera jerárquica y sujetas a las necesidades únicas del poder. La dinámica no es nueva, pero lo novedoso es, tal vez, que los parámetros por los que se rige el espacio-red han sido modificados o que se les hayan añadido variables nuevas.

Como Saturno, que devora a sus hijos, este espacio saturado por la urgencia de las identidades en comparecencia, la de aquello que solo existe al ser nombrado, se satura. Pero esta saturación no frena el proceso, sino que lo atenaza, exige echar más leña al fuego para seguir distinguiéndo se, para lograr la visibilidad necesaria a la existencia y a la acción política también en comparecencia, que nombra la Zafra, que ya pertenece solo a la esfera de la representa ción, cada vez más distante el signo de la cosa, la verdad de la realidad.

Y, entonces, nos avisa Debord: el espectáculo moderno expresa lo que la sociedad *puede hacer* , pero en esta expresión *lo permitido* se opone absolutamente a *lo posible* .

Criaturas sin género (la revolución no será televisada)

Destruir el lenguaje para alcanzar la vida.
Antonin Artaud, *El teatro y su doble*

La secuencia de noticias es más o menos esta.

30 de junio de 2017
La Gender-Free ID Coalition, colectivo canadiense que trabaja por la eliminación de las designaciones de sexo/género en los documentos emitidos por el Estado, emite una nota de prensa que dice:

La criatura de Kori Doty ha recibido una tarjeta sanitaria con una U en la casilla del sexo.

La U, dicen, de «Unspecified or Unknown» (‘no especificado o desconocido’).

La nota añade: «Posiblemente es la primera vez en el mundo que algo así sucede».

http://gender-freeidcoalition.ca/Resources/GFID-Press-Release-June2017.pdf

1 de julio de 2017

Numerosos medios de comunicación en Canadá reproducen la nota de manera bastante literal. Tarjeta de sanidad sin género. Lucha por omitir el género, etc.

La noticia va saltando de medio en medio. El 5 de julio ya es viral y los titulares han dejado de tener sentido.

La Vanguardia titula:

Este niño [51] podría ser el primer bebé «sin género» del mundo

https://www.lavanguardia.com/cribeo/estilo-de-vida/20170705/47418193328/este-nino-podria-ser-el-primer-bebe-sin-genero-del-mundo.html

Diario Presente afirma que «S. podría pasar a la historia como la/el primer bebé en el mundo sin identidad sexo-genérica asignada, a fin de que, cuando crezca y lo considere conveniente, elija autonombrarse y vivir como hombre o mujer».

El primer bebé del mundo sin género determinado

https://www.diariopresente.mx/mundo/el-primer-bebe-del-mundo-sin-genero-determinado/194978

La revista *Glamour* de Brasil habla también en masculino de la criatura sin género.

El bebé tendrá documento sin identificación de género para poder decidir en el

futuro

https://revistaglamour.globo.com/Lifestyle/Must-Share/noticia/2017/07/bebe-tera-documento-sem-identificacao-de-genero-para-decidir-no-futuro-o-que-quiser-ser.html

Queer Voice , el blog sobre diversidades de género del *Huffington Post* titula:

This Baby Is Believed To Be
World's First To Not Be Assigned A Gender At Birth [52]

https://www.huffpost.com/entry/kori-doty-birth-certificate_n_5956fd04e4b02734df32831f

The Guardian , periódico progresista del Reino Unido, publica una entrevista que debe corregir y republicar varias veces por contener confusiones entre los conceptos de sexo y género.

«El espectáculo moderno expresa lo que la sociedad puede hacer, pero en esta expresión lo permitido se opone absolutamente a lo posible» [53] .

«Una de las dificultades de ser un escritor Negro [54] [...] es que se ha escrito ampliamente sobre el problema Negro. Las estanterías de libros crujen bajo el peso de la información, y todo el mundo se considera informado. Y esa información, además, opera normalmente (en general, popularmente) como refuerzo de las actitudes habituales. Y actitudes habituales hay solo dos: a favor o en contra» [55] .

La acción llevada a cabo con la inscripción de género de esta criatura [56] es una acción política simbólica que, en el contexto de la sociedad del espectáculo en la que vivimos, tiene que llevarse al espacio de representación para que exista. Porque lo que no se nombra... Pero la extensión de significado de la acción se precipita porque el sistema espectacular funciona en precipitación. Así, la cuestión de la resistencia al Estado en la inscripción del género (lo real) pasa a ser representada como el nacimiento de una criatura sin género (la versión verificada: la verdad). Pasa a inscribirse dentro del marco hegemónico, que es el marco del género o de su negación, que es una forma antagónica de afirmación del género.

Es decir, tan grande es la existencia del sistema de género que no podemos ser sin posicionarnos o ser posicionadas en él, incluso desde la negación. Porque el género no es una cosa que nos suceda individualmente, y que exista un dentro y un afuera, sino que una forma de organizar el mundo. No puedes escoger estar o no estar: estás, incluso negándolo, que es una forma involuntaria de afirmar el sistema.

La deriva de esta noticia añade aun otra capa de significado: la primera criatura en el mundo sin género. Lo que era una acción simbólica de desnaturalización del género ha pasado a ser una misión civilizatoria, que en una sola frase inscribe a Canadá en la vanguardia de un proceso de liberación del corazón mismo del sistema depredador. Esta «liberación» lleva así una marca sutil pero recurrente, efectiva, de alterización, así como de reafirmación del Estado como único marco de imaginario posible.

Para aterrizarlo: mi abuelo tampoco tuvo el género inscrito porque durante muchos años no estuvo ni él mismo inscrito. Pero ese caso se considera un atraso. Parte de la barbarie.

La paradoja que se da es que, al pretender que alguien dentro del sistema de género pueda no tenerlo, se está tratando el género como una circunstancia, que tanto puede existir como no existir. Crea (confirma) las posibilidades de existencia del género mismo. Porque si entendemos el género como una capa de significado que se aplica sobre lo real (sobre los cuerpos, sobre los atributos, sobre las cualidades...) no puede haber alguien sin género, porque es algo totalmente externo a la persona, es algo que nos cae encima literalmente. Y nuestro margen de agencia (contra todos los poderes) es movernos en ese espectro de significado. Tensarlo, retarlo,

desmontar sus categorías, rebelarnos contra las definiciones impuestas y e ir bajándole el volumen con la esperanza de que un día se diluya.

Al hablar de personas sin género, el no-género (ahora ya con guion) se convierte en una categoría del género. Se captura la posibilidad de no tener género en el hipotético caso de haber nacido y crecido dentro de un marco epistémico sin género (o sin contacto humano o alguna cosa así). Así, el mecanismo de nombrar el no-género como una realidad dentro del sistema de género, es una rendición, una entrega. Que no nos libera: nos atrapa, nos encierra e imposibilita esa existencia desde el lenguaje. Por el hecho de ser nombrado, deja de existir.

En la misma línea, otra cuestión problemática en términos coloniales es la denominación de género/s no bina rio/s dentro del sistema sexo-género binario; es decir, para nombrar la disconformidad respecto los dos polos de dicho sistema (hombre-mujer). Es problemático porque invisibiliza la existencia de sistemas no binarios de género. Con el agravante de que la mayoría de esos sistemas han sido colonizados por el de género binario. Lukas Avendaño, por ejemplo, habla de la «muxeidad» como una categoría dentro de un sistema que no se reduce al binarismo, y que ya existía en la Región Istmo de Tehuantepec antes de la colonización. También ha sido ampliamente estudiado el sistema de distribución de género de las poblaciones nativas de América del Norte antes de la llegada europea y la existencia de al menos cinco géneros. Al utilizar la expresión no-binaria dentro del marco epistémico binario, al usarla teniendo como referente los polos hombre-mujer, estamos atrapando e incorporando una categoría externa que señala la existencia de otros sistemas de género y la convertimos en una categoría más del sistema sexo-género binario. Y, al nombrarla desde ahí, hacemos que ya no pueda existir, tampoco en lo simbólico, después de haber sido arrasada y casi exterminada en lo real.

<https://www.eldiario.es/catalunya/identidad-cuestiona-pequena-comunidad-mexico_1_2054964.html >

Lo que se nombra, en el contexto de la sociedad del espectáculo, deja de existir.

En 1971, Gil Scott-Heron cantaba que la revolución no será televisada, no vendrá entre anuncios, no te hará más sexi ni más delgada ni se hará mejor acompañada con Coca-Cola ® . La revolución no será televisada, será viva.

O en vivo, que son cosas distintas.

Enlace patrocinado

<https://www.google.com/search?q=camisetas+che+guevara&rlz=1C1GCEU_esES820ES820&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKEwix68-lna3uAhWQT8AKHXUQBCcQ_AUoAXoECBkQAw&biw=1920&bih=937 >

CIERRE

Renunciar a la verdad

En ciencias existe un fenómeno que siempre he querido novelar denominado «parálisis por análisis», y que se acomoda muy bien a los tiempos del semiocapitalismo.

La parálisis por análisis se refiere a la imposibilidad de realizar una acción debido al exceso de análisis. Es, creo yo, la parálisis ante la evidencia de que nunca nada es perfecto.

El mundo sin problemas que nos proponía Silicon Valley, las soluciones definitivas, claras y sencillas topan de frente con la complejidad de la vida. Lo real como un fastidio para la verdad.

Pero la parálisis también comparte el pánico a estropear la propia marca y a caer en ese anonimato, que ya es sinónimo de muerte simbólica en vida, y comparte el miedo a la cancelación espectacular entendida como pérdida de apoyo en el mundo de lo simbólico. Un mundo que quiere aforismos, ideas definitivas, tajantes, y soluciones.

A favor o en contra.

En el mundo realmente invertido, todo parece reducido a estas dos opciones. Al binarismo, arrancado del género para instalarse en todo lo demás.

La función especulativa del pensamiento nos obliga a tomar decisiones basándonos en todos los imponderables, en todos los supuestos, en todos los inexistentes, pero que tal vez... Pienso en esas letanías que dicen que «si todo el mundo transitase desaparecerían las mujeres» y en las que dicen «es que, si todas las mujeres vistiesen niqab, no podríamos relacionarnos», sin caer en la cuenta de que no toda la gente transita ni toda la gente quiere, desea o necesita

transitar, y reparan en que no todas las mujeres visten niqab, y que estamos tomando decisiones sobre una realidad que es esta, no esta y toda su posibilidad especulativa. Porque en lo simbólico todo es, pero en lo real no todo está siendo.

En el método de la modernidad, la construcción de la verdad como sustituto de lo real es una piedra angular. Para salir de ese circuito cerrado hay que renunciar a la construcción de la verdad. Renunciar a hacer de nuestra mirada un dogma. Poco importa ya que no queramos una verdad universal, que no pensemos que nuestra verdad es única. Poco importa. Porque siempre llega un momento en que la otra verdad es una verdad antagónica y al llegar ahí sucumbimos.

Unas cuantas generaciones sin verdad. Hasta que cambie el ciclo, si es que logramos que cambie.

renunciar a la verdad

renunciar a la verdad para volver a lo real

buscar acuerdos estratégicos

forzarnos a estar allí, presentes, sin decodificar, actuando en lo real

desconfiar de lo simbólico

tocar suelo

llenarnos de lodo

pactar

pactar, aunque nos joda

comernos el orgullo

no tener razón

nunca más tener razón

y volver a lo real

La lengua subalterna es una herencia, es una genealogía de pobres, de silenciadas, es la lengua hecha susurro para no ser capturada.

Es el deje, lo incorrecto, el acento que no toca, la palabra vulgar, la palabra anterior, no la siguiente.

Decrecer.

EPÍLOGO

La primera mujer y la última

Meicende es una refinería en las afueras de A Coruña, dentro del término municipal de Arteixo, donde Inditex. Me acerco hasta allí para ver dónde vivió Eva. Y porque dice Toño que a ella los huevos caseros le daban asco, pero la fetidez de Meicende le parecía bien. Eva y Toño —los protagonistas de la pieza *Eroski/Paraíso* , del grupo de teatro Chévere— son personajes (de mentira) basados en personas colectivas (de verdad).

En Meicende, el olor a industria es duro. Los huevos caseros no huelen, pero llevan plumas y excrementos pegados.

Eva trabaja en su Muros natal, una villa de pescadores, despiezando merluzas que vienen del Atlántico Sur, en un Eroski que se erige sobre la sala de fiestas Paraíso, donde los domingos por la tarde la gente joven de la comarca iba a bailar, a ligar y a sentir que eran Patrick Swayze por un rato, por unas horas. A la salida de u na de esas tardes, sobre una lápida del cementerio, con olor a bocadillo de calamares y cubata aún enganchado al cuerpo, Eva y Toño engendraron, sin querer, a Alejandra.

La Paraíso es el lugar donde Eva fue joven, donde pensó que la vida iba a ser otra cosa, y es el mismo lugar donde dejó de ser otra cosa para ser lo que fue.

Separados desde hace años, Toño vive en Lanzarote y regresa porque Alejandra, su hija, los ha convocado para rodar un documental sobre el capitalismo y la pauperización de Galicia a través de la historia de sus padres.

La historia de esta filmación es una espiral, la geometría de una línea curva que se aleja del centro mientras gira a su alrededor, y que sirve a Chévere para explicar esa historia contenida dentro de una red de historias que se apuntan y no se cuenta n, que quedan abiertas en un metatexto y que conforman, precisamente, ese corpus de historias que están pero que nunca son el centro. Así, *Eroski/Paraíso* es la historia de una historia y es la historia de los silencios de muchas otras historias.

Uno de esos centros que no son es Eva en relación con el resto de personajes. Porque Eva parece el contrapunto castrador, el peso que les impide volar, sin embargo es toda aquella gente anónima que nunca tendrá una estatua, pero que hacen que el héroe pueda serlo. Y es toda aquella gente anónima cuyas disidencias no son leídas como tales y a la que, por mucho que se salga de la norma, la lectura sobre sus actos las devuelve a la norma.

Eva es la Baduri.

Toño es una especie de Tony Manero en *Fiebre del sábado noche* , la peli de John Badham. No nos parece tan guay porque es gallego y no italoneoyorkino. La Paraíso es el Odyssey, el club al que van a bailar los obreros. También nos parece más guay el Odyssey que la Paraíso, porque la *working-class* siempre mola más vista de lejos y nombrada en

inglés. Toño es desenfadado, un tío alegre, hablador, con un punto de gamberro y un fondo de mucha ternura. Por comentarios de Eva que nadie recoge, debía de ser un pieza de cuidado, cosa que no es problemática porque la masculinidad permite saltarse el guion, unos saltos que no están permitidos en la feminidad. Está permitido y casi alimentado, pues el chico tierno y malote (malote pero tierno) sigue siendo un personaje romántico de primer orden. Cuando la hija comenta que el padre está tardando un poco en llegar al rodaje y Eva le contesta, con sorna, «bueno..., aún puede tardar bastante más...», rápidamente imaginamos a Toño saliendo a buscar tabaco y volviendo al día siguiente después de una noche de juerga improvisada sin más; pero sabemos también que ella no podría hacer eso mismo por una cuestión de género, porque las consecuencias para ella serían enormes a nivel de estigma y a nivel de posibilidades de violencia varias, porque en la misma construcción de feminidad «correcta», en la idea misma de «la buena mujer», no entra pasarse dos noches de juerga fuera de casa, menos aún cuando tienes criaturas y la responsabilidad moral de ese cuidado recae sobre ti. El problema es que confundimos toda esa dinámica de género con una cuestión de carácter cuando no lo es, aunque sea algo que marque carácter, que lo modele.

Alejandra, que es feminista, no recoge ese comentario, porque ella viene con la historia contada. No viene a descubrirla en toda su dimensión, sino a contar a través de ella. Y, en numerosas ocasiones, Eva presenta resistencia a re-encarnar esa historia que la vida le ha hecho encarnar. Eva es consciente de cuáles han sido sus mandatos, pero se queja en un lenguaje subalterno, que aquí no llamo «lengua» para no confundirlo con la tensión de idioma que también existe y de la que hablaré después. Eva dice, pero no dice de manera abierta, como se haría con la «voz pública», levantando la mano y pidiendo el micro, sino que puntualiza su historia con giros, con quejas, con ironías, con eso que en gallego se llama retranca. Su discurso subalterno recorre toda la pieza, pero queda silenciado dentro del relato oficial que organiza Alejandra.

La subalterna no puede hablar aunque esté hablando y su discurso queda relegado a una coletilla de carácter amargo: cuando Toño se pone a cantar con el padre de Eva, enfermo de alzhéimer y testigo silencioso de la escena, ella los para de inmediato para que el abuelo no se ponga nervioso; cuando le dan de comer una bolsa de patatas, ella les recrimina que le dejen comer porquerías; cuando Toño muestra la chupa de los años ochenta que ha traído para la grabación, ella apunta: «Pero eso no te cabe, hombre...». La miro y me digo que si el viejo se pone nervioso, será ella quien tenga que pasar la noche en vela, que si le sube el azúcar o el colesterol o lo que sea por comer porquerías, será ella la que tendrá que llevarlo al médico. Y, como las mujeres nos hacemos viejas, pero los hombres «maduran», entiendo el resquemor de recordarle, a través de esa chupa vieja, que los años también han pasado por el cuerpo de Toño, que no se flipe. Todo ese subtexto.

Eva está usando su lenguaje subalterno porque está relacionándose con el poder dentro del set de rodaje que la pieza de Chévere recrea. Porque está delante de las cámaras en el espacio cinematográfico, el lugar del protagonismo de las historias que merecen ser contadas. Afirma que incluso le parece de mal gusto que se filme su vida con la de cosas importantes que están pasando en el mundo. Ella está repitiendo la lección de clase (y de género) aprendida sobre qué vidas merecen ser contadas y cuáles no: las vidas de las gentes de lugares donde nunca nacieron reyes ni héroes ni líderes de izquierda ni grandes sindicalistas ni Newtons ni Platones.

Alejandra describe a su madre diciendo que «leva toda a vida buscando o sol noutro sitio, pero vaia onde vaia ela sempre acaba no lado da sombra», y casi ve la luz cuando afirma «ser unha mesma cando te estan observando é bastante mais difícil que actuar». Pero se le escapa, la sombra también la atrapa a ella.

Eva, por lo tanto, no está siendo ella misma: está actuando de ella misma en una historia de la que ella forma parte, pero que tampoco es la suya. Es la historia que Alejandra quiere contar a través de ella e, incluso, a pesar de ella. Una re-presentación de la parte que su hija ha considerado trascendente, que es la historia del capitalismo. La historia de cómo sus padres se conocieron allí, y de qué ha sido de aquel mundo que habitaba el Paraíso. De cómo

aquella sala de fiestas acabó convertida en un Eroski, de cómo las promesas de progreso acabaron siendo merluzas del Atlántico Sur despiezadas por Eva, trabajadora asalariada de una cadena de supermercados en la villa de pescadores donde nació.

Pero esa historia tampoco es una historia de agenciamiento de Eva, sino una historia de todas las sombras que han caído sobre ella. Y Eva, la Eva del Paraíso, intenta explicarlo en una frase que no tiene réplica, que queda en el aire como una frase fuera de cuadro:

«—Yo me casé porque estaba embarazada, ¿entiendes? Ahora todo es distinto, pero daquela tenías que hacer cosas porque era lo que había que hacer, aunque no fuera lo que tú querías hacer, ¿entiendes? Aparentemente hacías lo que querías, pero en realidad no era así».

Y es muy interesante porque lo afirma como cierre de un discurso lleno de clichés racistas y machistas, lleno de lugares comunes, de lecciones aprendidas al pie de la letra. Y es en mitad de todo esto que aparece su herida hablando de sí misma, sin discurso: a mí me pasó esto.

Y, de hecho, me atrevo a apuntar que si tirásemos de ese hilo entenderíamos cuál es el caldo de cultivo que habita en Eva para que esos discursos prendan en ella, aunque no nazcan de ella, sino que le llegan a través de las estructuras, de los telediarios, de las películas, de los discursos de los partidos políticos. Porque Eva, ahora lo vamos a ver, también ha aprendido que su única posibilidad de voz política es el cliché que refuerza los discursos de poder, aunque le vayan a la contra. Es el único momento en que se la escucha, aunque aquello que se oiga no sea su voz.

Esta es la película con mirada de género, aunque no tratase de género, que Alejandra podría haber hecho y que no hizo. La película con el feminismo como método y no como argumento. A través de todo lo que dice Eva también se llega al capitalismo, pues todo lo referido a un embarazo no deseado tiene que ver con la clase también. Y esa es la espiral que gira alrededor de un centro que presenta la pieza de Chévere. Una pieza que contiene la película que se filma y todas las películas que no se filmarán y que quedan, sin embargo, nombradas en los pasillos de ese rodaje para que podamos observar, de manera consciente, su ausencia.

Afortunadamente vulgares

Yo nací en Barcelona, hija de una diáspora con origen en Galicia. Y, si bien mi relación con esta tierra es intensa desde hace unos años, no conozco en profundidad sus procesos, aunque resuenen con los vividos por mi familia. Así que escribo especialmente este fragmento sobre la lengua acompañada por Patricia de Lorenzo, la actriz (extraordinaria) que encarna a Eva, y por Mercedes Peón, que lleva toda la vida dándole vueltas al asunto, y a las que agradezco su generosidad. Dejo sus palabras, además, en el idioma original y las traduzco a pie de página, porque, en el contexto de la conversación, que todas nosotras hablemos en gallego es una decisión política.

La pieza Eroski/Paraíso es en ese idioma y todos los personajes lo hablan menos Eva, que habla en castellano. Pero no solo en castellano. En el tráiler la vemos hablando en gallego tanto con sus compañeras de trabajo como con su hija, en una situación supuestamente grabada con cámara oculta, aunque Eva mire un par de veces al objetivo (de una forma muy tierna, además, muy querible). Pero en una escena, en fin, donde se supone que no hay montaje escénico, la cámara llega de manera inesperada a su puesto de trabajo y ella puede expresarse con algo más de naturalidad, e incluso su cuerpo, su expresión y su risa están más relajados [57] . Estamos ante una situación de diglosia lingüística donde, en presencia de dos lenguas: una se utiliza para situaciones de prestigio (es la lengua culta en términos de capital cultural y económico) y la otra se usa para situaciones cotidianas. El gallego sería, pues, en el contexto de Eva, el idioma subalterno (a no confundir, aquí, con la lengua subalterna que nos dice la Segato). Esta situación no la genera Eva, aunque forme parte de ella: es una situación estructural.

Me cuenta Patricia de Lorenzo que las oficinas de Inditex, donde se concentra todo el imaginario del capital económico y no solo, pues están allí las diseñadoras internacionales, las modelos, la gente de márketing y todas esas cosas guays, los carteles están en inglés y castellano. Me dice que imagina que no está prohibido hablar gallego, pero está claro que nadie lo alienta, que el mensaje que se lanza es

que el gallego es una lengua que no sirve para estos espacios de capital.

La paradoja que se deriva de esta situación es que la persona subalterna, precisamente por serlo, es la que menos posibilidades tiene de usar el idioma subalterno, porque la re-subalterniza a ella. Y se me vienen a la cabeza las mujeres trans y las críticas (constantes) que reciben si muestran una feminidad hegemónica. Pero es que hay ahí un sobresfuerzo de imaginario simbólico descomunal por el que no pasamos el resto de las mujeres, que tenemos asegurada la identidad, en cuanto que mujeres, y a las que incluso nos llega a hacer gracia que nos confundan los pronombres si nuestra forma de expresión elegida es de marimacho, de *butch* .

Y me viene a la cabeza, claro, la hiperproducción de lenguaje culto en las personas que venimos de pobres cuando estamos entre gente con capital cultural heredado de generaciones. Sonia Fernández Pan, comisaria de arte que viene de pobre, me decía que «a mí, gente de clase alta me ha *acusado* de ser demasiado intelectual en alguna ocasión», una forma de actuar, de actuarse, que no necesita aquella gente que tiene el capital cultural asegurado e incorporado a su subjetividad. Esa seguridad de clase. Esa autoestima heredada.

Alejandra le pide dos veces a su madre que hable en gallego. La primera vez, la madre contesta con una broma (que Alejandra interpreta *solo* como una broma) aclarando que ella no habla «gallego» sino una variante local y «vulgarizada», esto es, señalada como vulgar.

La segunda vez que se lo pide, porque Eva vuelve una y otra vez al castellano, le contesta «es que, claro, a ver, estoy aquí hablando de Lanzarote, contigo, en gallego, con estas luces y esta gente, es que me bloqueo, es mucha cosa para mí, ¿entiendes?».

Con esto, Eva traslada una queja de clase y de género. Está rebelándose contra el hecho de que, en una situación de prestigio que ni siquiera ha buscado como que es estar delante de las cámaras, se le pida una autorrepresentación que tanto la corrección de género como la vergüenza de clase le han llevado a rechazar. Es la misma situación que acontece cuando Alejandra le pide que se coloque delante de las estanterías como si estas representasen su vida. Y, curiosamente, la envía a la zona de los productos de limpieza y de alimentos para bebé. Eva se queja de que la ponga allí, a lo que Alejandra le replica que es un juego, que no se lo tome al pie de la letra.

«—Lo malo —contesta Eva—es que no sé si podría tomarse de otra manera».

Eva, pues, no tiene escapatoria. Porque Alejandra tampoco la reconoce como interlocutora y se limita a aplicar también en ella sus propias expectativas, su propia idea de lo que Eva es y de lo que debería ser.

Patricia de Lorenzo tenía claro que ese personaje tenía que hablar en castellano para reflejar el hecho de que «cada vez hai menos persoas galegofalantes, é un feito. Aínda existe ese sentimento de que a nosa língua, en determinados contextos, é algo do que sentir vergonza» [58] .

Que eso incida en Eva y no en Toño lo explica Mercedes Peón por el hecho de que «vulgaridade e masculinidade non están en desacougo» y que «as presións sobre o galego coma lingua vulgar fronte ao castelán coma lingua de refinamento fai que as mulleres que veñen da aldea e que, grazas a deus, son vulgares, teñan que rexeitala porque o arquetipo da feminidade e da muller contemporánea rexeita as formas vulgares. Tes que falar na língua refinada como tes que levar tacóns o sentarte cas pernas cruzadas o pechala boca cando comes» [59] .

Alejandra, sin embargo, viene del entorno de la cultura alternativa y los feminismos en el que esa supuesta vulgaridad de sentarse con las piernas abiertas, decir tacos y no depilarse es un espacio de liberación. Pero hay que tener cuidado, porque la suya es una vulgarización decidida post-capital cultural, no previamente. Se puede permitir a sí misma esta vulgarización, que incluye hablar el idioma subalterno, porque ella no siente que todo esto la subalternice, sino que la empodera. Por mucho que pague un precio social por ello, que posiblemente lo pague (aunque no con su entorno militante). Pero a ella también le ofrece un espacio de liberación. Algo que no sucede con Eva.

Así que no es que Eva se niegue a hablar en gallego. Es que está en una situación contextual de subalternización en el momento en que se planta ante un equipo de filmación a explicar su historia, que considera exenta de valor, con los añadidos de que ni siquiera es la que ella contaría, y de que ninguna queja está siendo escuchada. La subalternidad es contextual y relacional, y el contexto y las relaciones están mediadas por las estructuras. Pero Eva no es subalterna en relación con sus compañeras de trabajo, por mucho que sean, todas, subalternas en el tinglado del capital. Con sus iguales, habla en gallego. Cuando se tiene que autorrepresentar ante el poder contextual, la cámara, pasa a hablar en la lengua que ella entiende

que es la lengua del poder, la lengua que no la re-subalterniza.

Y es esto a lo que se refiere Rita Segato cuando nos habla de que la lengua subalterna se disfraza de poder para hablar con el poder. Esa lengua, ese disfraz, en este caso incluye también el idioma.

Alejandra no lo ve, ni ve tampoco que no es que su padre esté políticamente más cerca de ella que su madre. Sino que su padre, simplemente, es un hombre.

Estanterías vacías (spoiler)

La pieza concluye con Eva y Toño sentados frente a las estanterías vacías del Eroski de mentira. Alejandra les pide que piensen de qué las llenarían si esas estanterías fuesen sus vidas.

Toño habla de regresar a la tierra, de acabar de construir aquella casa que su padre dejó a medias, la fantasía eterna del regreso del emigrante.

Eva dice que ella solo ve estanterías vacías, que le ha costado mucho conseguirlas y que habrá que devolverlas.

Y es extremadamente simbólico que el discurso poético sea el de Toño, el que podría parecer el discurso político. Porque la realidad es que aquella que ha hecho materialmente posible el rodaje, que ha conseguido las estanterías y, más aún, aquella que efectivamente ha vuelto a la tierra de origen es Eva, que lo ha hecho para cuidar a su padre, para sostener la vida en su forma concreta. Toño sueña con un regreso que además no será, porque la casa, nos enteramos al final, ya está vendida a una cadena de supermercados, nada menos. Pero Eva ha regresado. Ella sí. Sin embargo, el mensaje de la subalterna no traspasa, no se entiende, aunque sea tan material como su vida misma, su propio cuerpo allá de regreso a la tierra, como su menstruación en el momento de ahorcarse.

Toño es la verdad. Una verdad en un mundo simbólico. Eva es lo real. Todo aquello que no es neutro, todo aquello matizado, imperfecto, impuro, erróneo en tantos aspectos, fallido a ratos, y demasiado fallido, en cualquier caso, para la representación.

Eva no es el fin. Es el principio después del fin.

Las subalternas no pueden hablar porque la escucha, la recepción, reproduce el imaginario del poder, y solo alcanzamos a oír esa lengua

disfrazada de poder. No logramos escuchar el subtexto porque ni imaginamos que ese subtexto sea trascendente. Porque lo subalternizamos.

Y esa es la victoria última y definitiva del poder.

Y ese es, por desgracia, nuestro terrible fracaso colectivo.

NOTAS

[1] . En castellano: <https://es.wikipedia.org/wiki/Belén_Esteban >.
En inglés: <https://en.wikipedia.org/wiki/Belén_Esteban >.
En catalán: <https://ca.wikipedia.org/wiki/Belén_Esteban_Menéndez > . (13/ 0 8/2 0 2 0).

[2] . Imprescindible B ARJOLA , N.: *Microfísica sexista del poder* , Barcelona: Virus, 2 0 18.

[3] . Cuidado con quién es reconocible solo por el apellido y quién precisa de nombre de pila y de género, que es la información contenida en el nombre de pila.
Teun van Dijk hace referencias a las normas racistas llamadas de «etiqueta» durante el período Jim Crow en Estados Unidos: «Kennedy (1959) ofrece una breve lista de las "reglas de etiqueta" sobre cómo debían tratarse recíprocamente negros y blancos en Estados Unidos durante el período de racismo conocido como de *Jim Crow* . Una de estas reglas era que al dirigirse a una persona negra, un blanco nunca debía anteponer el tratamiento de "señor" ni "señora" ni "señorita" y debía llamarla simplemente por su nombre de pila. En cambio, a los blancos siempre debía tratárselos con las formalidades correspondientes». D IJK , T. , van: *Discurso y poder* , Barcelona: Gedisa, 2 00 9, pág. 82.

[4] . El texto original habla de «practicar un *travestismo* de la presentación del yo».
Consulto con Violeta Alegre, pensadora argentina y activista travesti, sobre el uso de la palabra *travestismo* en este fragmento.
Hay una sutileza en la palabra que me interesa, y sin embargo el lenguaje es político. En atención a la violencia que reciben las mujeres trans por quien las señala como mujeres ficticias (¿quién es una mujer de verdad?, me pregunto, ¿quién no es una mujer construida?), me decanto por usar la palabra *disfraz* . Un disfraz es una autoficción voluntaria y temporal que nada tiene que ver con la propia subjetividad, sino con la intención de hacerte ver a ojos de quien te mira como algo que sabes que no eres. De ahí que la palabra *travesti* sea inadecuada en su significado político y que su uso tenga connotaciones hacia la identidad travesti que no quiero alimentar.
Agradezco a Violeta Alegre su acompañamiento en esta cuestión.

[5] . Y aquí sería muy interesante analizar y comparar el suicidio de la Baduri con otros tipos de suicidios políticos, incluyendo atentados suicidas de grupos armados con víctimas civiles, para observar cuáles son las condiciones de perdurabilidad de la acción-discurso desde posiciones contrahegemónicas y cuáles de ellas entran en la categoría de subalternidad.

[6] . Soy docente del Máster de Género y Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona, a pesar de no tener la certificación necesaria para ser alumna de esa misma institución y gracias a la tenacidad de sus directoras, empeñadas en tener activistas entre el equipo docente.

[7] . B ORDIEU , P.: *Poder, derecho y clases sociales* , Bilbao: Desclée de Brouwer, 2 00 1, pág. 1 0 6.

[8] . Z AFRA , R.: *El entusiasmo* , Barcelona: Anagrama, 2 0 17, pág. 59.

[9] . J ONES , O.: *Chavs. La demonización de la clase obrera* , Madrid: Capitán Swing, 2 0 12.

[10] . *Ibid* ., pág. 132.

[11] . H ERNANDO , A.: *La fantasía de la individualidad* , Madrid: Katz Editores, 2 0 12, pág. 68.

[12] . Agradezco la metáfora del brócoli a Sara Carro (<https://filalagulla.org/ >).

[13] . Los fractales fueron definidos por el matemático Benoît Mandelbrot.

[14] . A DLBI S IBAI , S.: *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* , Tres Cantos (Madrid): Akal, 2 0 16.

[15] . <https://www.elsaltodiario.com/culturas/cultura-gratis-confinamiento-industria-precariedad >.

[16] . P ACHECO , A.: *Listas, guapas, limpias* , Barcelona: Caballo de Troya, 2 0 19, pág. 98.

[17] . A GUILAR G IL , Yásnaya: *Un nosotrxs sin Estado* . OnA ediciones. 2 0 18, pág 76.

[18] . Mientras escribo este texto me entero, por casualidad, de que mi apellido Vasallo es una castellanización del apellido Basalo, posiblemente sucedida en el registro y sin consentimiento de mi familia.

[19] . G AGO , V.: «¿Quién es y cómo piensa Bifo?», *lavaca.org* , 26/ 0 2/2 00 8 <https://www.lavaca.org/notas/quien-es-y-como-piensa-bifo/ > (consulta: 15- 0 9-2 0 2 0).

[20] . Z AFRA , R.: *Ojos y capital* , Bilbao: Consonni, 2 0 15, pág 19.

[21] . Como explica ampliamente Jonathan Beller.

[22] . G UARDIOLA , I.: el prólogo «Releer a Debord». <http://lab.cccb.org/es/releer-a-debord > (13-11-2 0 19).

[23] . B ERARDI , F. «Bifo»: *Fenomenología del fin* . Madrid: Caja Negra, 2 0 17, pág. 171.

[24] . R OSSI -L ANDI : *El lenguaje como trabajo y como mercado* . Caracas: Monte Ávila Editores, (trad. Italo Manzi), págs. 52 53.

[25] . R IVERA , A: «La Real Academia sigue haciendo un diccionario arcaico, como del siglo XVIII », *El País* , 0 4/ 0 3/2 0 11 <https://elpais.com/cultura/2011/03/04/actualidad/1299193207_850215.html >.

[26] . G ARCÉS , M: *Nueva ilustración radical* . Barcelona: Anagrama, 2 0 17, pág. 55.

[27] . En honor siempre a la *feminist killjoy* , la aguafiestas feminista Sara Ahmed.

[28] . M OLINO DE IDEAS : *Anatomía de la lengua* . Barcelona: Vox/ Larousse Editorial, 2 0 16, pág. 31.

[29] . B UTLER , J.: *Lenguaje, poder e identidad* , Madrid: Síntesis, 1997, pág. 27.

[30] . V ASALLO , B.: «¿Quién teme a la sátira lesbofeminista?», *Píkara Magazine* , 16/ 0 4/2 0 15. <https://www.pikaramagazine.com/2015/04/quien-teme-a-la-satira-lesbofeminista/ >.

[31] . D IJK (2 00 9).

[32] . <https://es.wikipedia.org/wiki/George_Michael#Orientación_sexual >.

[33] . F EDERICI , S.: *Calibán y la bruja* , Madrid: Traficantes de Sueños, 2 0 1 0 .

[34] . Un excelente trabajo divulgativo de esta linguista es *Anatomía de la lengua* , de Molino de Ideas, publicado por Vox/Larousse Editorial, 2 0 16.

[35] . B RAH , A.: *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión* , Madrid: Traficantes de sueños, 2 0 11.

[36] . G UARDIOLA , I.: «Algoritmes: la nova servitud voluntària», *El Món d'Ahir*.

[37] . «Debunking fake or manipulated material like videos, audios or documents, ultimately could stoke belief in the fakery. As a result, even after the fake is exposed, it will be harder for the public to trust any information on that particular topic», en McBryde, K.: «The "Liar's Dividend" is dangerous for journalists. Here's how to fight it», *Poynter* , 17/ 0 5/2 0 19. <https://www.poynter.org/ethics-trust/2019/the-liars-dividend-is-dangerous-for-journalists-heres-how-to-fight-it/ >.

[38] . B ERARDI (2 0 17, pág. 178).

[39] . B ERARDI (2 0 17, pág. 144).

[40] . B ERARDI (2 0 17, pág. 13 0).

[41] . La fórmula «identidades en comparecencia» se la debemos a Remedios Zafra.

[42] . D EBORD , G.: *La sociedad del espectáculo* , Santiago de Chile: Ediciones Naufragio, 1995.

[43] . B RAH (2 0 11, pág. 144).

[44] . B UTLER (1997, pág. 21).

[45] . Con guion en el texto original.

[46] . S EGATO , R. L.: *La guerra contra las mujeres* , Madrid: Traficantes de sueños. Madrid, 2 0 16, págs. 93 y 94.

[47] . Pongo este término entre comillas porque tanto ella como yo usamos este término como pacto lingüístico, pero sin reconocerlo como término acuñado.

[48] . Conferencia en el marco del XXII Simposium de Educación cele brado por el ITESO, mayo 2 0 15, realizada en Guadalajara, Jalisco, México . <https://www.ivoox.com/silvia-rivera-cusicanqui-historia-oral-investigacion-accion-y-audios-mp3_rf_7133891_1.html >.

[49] . F ERNÁNDEZ , D. A.: «Queer muslim challenges and resistances wihtin the context of globalized sexualities», en Davy, Z. *et al.* (ed.): *The SAGE Handbook of Global Sexualities* ,

Londres: SAGE Publications Ltd., págs. 731-747.

[50] . G UARDIOLA , I.: «Releer a Debord». <http://lab.cccb.org/es/releer-a-debord > (13-11-2 0 19).

[51] . La palabra *niño* en masculino.

[52] . En español: 'Esta criatura podría ser la primera del mundo en no tener asignado un género al nacer'.

[53] Retomo esta cita para seguir el discurso en las siguientes páginas.

[54] En mayúsculas en el texto original.

[55] Baldwin, J.: *Collected Essays* , Toni Morrison (editor). Library of America, 1998.

[56] . Elimino el nombre de la criatura de este texto porque hay algo sobre el derecho a la propia identidad digital que me trastorna, pero aún no sé explicarlo con claridad. El derecho a autoenunciarte; el derecho a decidir sobre tu existencia digital, que es eterna; el derecho a la intranscendencia, que tal vez sea la primera vez en la historia que tengamos que reivindicarla activamente y en masa; el derecho a no trascender; el derecho, también, a que el propio género no esté en el centro del debate ni en el centro de una identidad digital que perdurará; el derecho a que el propio género se diluya tanto como sea posible; el derecho a que la gente deje de cuestionar tu género todo el rato.

[57] . En mi obsesión por esta pieza fui al Eroski de Muros y, efectivamente, en la pescadería todo el mundo me habló en gallego.

[58] . Traducción: «cada vez tenemos menos personas gallegohalantes, es un hecho. Aún existe ese sentimiento de que nuestra lengua, en determinados contextos, es algo de lo que sentir vergüenza».

[59] . Traducción: «vulgaridad y masculinidad no están reñidas» y, sin embargo, «las presiones sobre el gallego como lengua vulgar frente al castellano como lengua de refinamiento, hacen que las mujeres que vienen de la aldea, que gracias a dios son vulgares, tengan que rechazarla, porque el arquetipo de feminidad y de mujer contemporánea rechaza los modos vulgares. Tienes que hablar la lengua "refinada" como que te tienes que poner tacones o sentarte con las piernas cruzadas o cerrar la boca al masticar».